
羅馬書註釋(卷叁)
馮蔭坤◆著

羅馬書註釋（卷叁）

作者：馮蔭坤

編輯：楊碧芳

出版兼 發行者	校園書房出版社 臺北市羅斯福路四段 22 號 臺北市郵政 13 支 144 號信箱 電話：(02)23653665 (02)23644001 傳眞：(02)23680303 郵政劃撥第 01105351 號
發行人	饒孝楫
本社登記證 字 號	行政院新聞局局版臺業字 第 1061 號
承印者	傑泰彩色印刷有限公司

中華民國 90 年（2001 年）5 月初版

國家圖書館出版品預行編目資料

羅馬書註=A commentary on the Epistle to the Romans／馮蔭坤著. ——初版. ——臺北市：校園書房, 民 90
冊； 公分
參考書目：面
ISBN 957-587-530-3（卷壹：精裝）. ——ISBN 957-587-590-7（卷貳：精裝）. —— ISBN 957-587-700-4（卷叁：精裝）
1.羅馬書－註釋

241.71 86008670

A COMMENTARY ON THE EPISTLE TO THE ROMANS
Volume 3: Commentary on Romans 9-11

By RONALD Y. K. FUNG

P. O. Box 13-144, Taipei 106, Taiwan, R.O.C.
First Edition: May 2001

ISBN 957-587-700-4

目　錄

1　《羅》1.7（初版）及《羅》2.7（初版）所用的標題是「以色列與神的拯救能力」；請讀者修正如上。

附錄

參考書目

補充書目

序

儘管羅馬書第十二章一、二兩節是新約裏最為人熟悉的經文其中的一段，第十二至第十五章這一大段整體卻是「羅馬書中最被忽略的數章」。這是十分可惜的事，不僅因為這幾章（另加第十六章）對於提供有關羅馬教會的資料是全書最有幫助的部分，且對保羅的宣教任命和他在寫此信時的宣教計畫（以及部分的寫作目的）有十分重要的提示（十五 14～32）；更是因為這部分（十二 1～十五 13）具體地解釋了福音對信徒日常生活中各種關係的實際意義，即是具體地描寫了因信稱義之後的、義的生活是怎樣的。保羅的用意是要讀者以感恩的委身來回應他在前面十一章所詳細闡釋的福音。因此，我們若詳細地研究了第一至第十一章，卻匆忙地處理最後這五章，想必不是保羅所贊同的做法。[1] 為了這個原因，本註釋的這第四和最後一卷仍是像前三卷一樣，忍耐地對經文作詳細的探討。

凱撒曼曾說，「沒有耐性的人——他們只關心結果或實際應用——應避免釋經。他們對釋經工作毫無價值，釋經工作（若正確地作）亦對他們沒有任何價值。」[2] 司騰戴有更大膽的宣稱，他

---

1 Cf. Culpepper, 'Romans 12-15' 451. 筆者仍在寫作《羅馬書（卷叁）》期間，曾有主內肢體出於善意向筆者建議，卷肆可加速進行，其法就是「寫得簡單一點」。Aletti 可說爲這做法提供了一個新近的例子：其羅馬書註釋全部篇幅爲 48 頁（1553-1600），共 96 欄：但十二～十六的註釋（1599*b*-600*b*）少於 3 欄，第十六章全無註釋，只有一個標題（1600*b*）。

2 Käsemann viii: 'The impatient, who are concerned only about results or practical application, should leave their hands off exegesis. They are of no value for it, nor, when rightly done, is exegesis of any value

說：「我們閱讀聖經時需要保持一段距離〔才能明白它的意思〕，任何為『切題與否』的問題而煩惱的人**不是個基督徒，至少不是個聖經化的基督徒**。我們若把我們自己認為是切題的小事附加於聖經之上，就是減低了神的話的權威。我們必須鍥而不捨地專注於神的話，直到它展露它是甚麼，而不是它由於我們的聰明變成了甚麼。」[3] 這些話是否僅為誇大其詞的驚人之語？實際應用是否如此不重要？當然不是的。兩段話都各有其本身的文理，亦應按其文理才能正確地理解作者的用意；但兩段話確實同有這樣的功用，就是指向一件重要的事實：如鄧雅各所言，釋經的主要任務是聆聽經文，為要聽見保羅（或其他的聖經作者）要他原來的讀者所聽見的意思，並感受保羅要他原來的讀者所感受的力量。[4] 又如布魯斯所說：「釋經者的任務是探知經文在其歷史處境中所具的意思……找出經文對今天的讀者的實際生活可以有甚麼指引（若有的話），這工作不應忽略，但這並不是釋經的任務，我們也不應容讓它影響釋經。」[5] 筆者盼望，至少在「耐性」方面被認為及格，本註釋的釋經結果亦不乏實際應用的價值。

事實上，由於在羅馬書最後這五章佔了大部分篇幅的是大綱的丙部之「伍」，其內容是「有關基督徒生活的指引」（十二 1～十五 13），其實用性是不言而喻的。[6] 在全部五章裏，不乏重要的釋

---

for them.' 凱氏的《羅馬書註釋》被譽為「可能是自二次世界大戰以來關於保羅的、最重要的書（Possibly the most important book on Paul since the Second World War）」（Wright 409）。

3 Stendahl 21: '. . . There is a way in which we also need some distance when we read the Bible, and anyone who worries about relevance *is not a Christian, at least not a biblical Christian.* If we tag on our own little relevancies, we undercut the authority of the Word. We have to stay with it until it opens up what it is, not what it becomes by our cleverness.'（楷體及斜體皆為筆者所加。）

4 Dunn, 'Romans 13.1-7' 63: 'the primary task of exegesis' is to hear the text 'with the meaning and force which Paul intended his first readers to hear.' 參《羅》3.13 註 16。

5 Bruce, 'Powers' 84.

經難題，例如：「各人按照上帝所賜給他的信心來衡量自己」（十二3，現修）所指的是甚麼？「把炭火堆在〔仇敵〕的頭上」（20節）是甚麼意思呢？「你們必須順服〔執政者〕」（十三5）這命令是否絕對的？羅馬教會的「弱者」和「強者」是甚麼人（十四1，十五1）？（這一段〔十四1～十五13〕的勸勉應如何應用於今天？）在論基督的職事的話裏（十五 8～9a），最後一句和上文的邏輯關係（因而保羅所要表達的意思）是怎樣的？保羅說他「從耶路撒冷，直轉到以利哩古，到處傳了基督的福音」（19節），這話是否與事實相符？非比（十六2）是否堅革哩教會的牧師？猶尼亞（7節）是一位女使徒嗎？本書對這些和其他的釋經問題都會詳細討論並提供答案。[7]

「分為四項較小的工程分段進行的大工程」終於完成了，[8] 還是要說：是神的恩典使然，其中包括內子沒有改變的支持，以及「中神」非必然地提供的寫作環境。[9] 校園書房出版社委派資深的同工楊碧芳小姐擔任本註釋的編輯；過去好幾年，我們合作愉快（至少在筆者一方是這樣），她和編輯部其他同工不只一次顯出

6　只要看一下（上面6-7）大綱的分題（丙、伍〔一〕至〔七〕）便可知本段的實用性特別高。參十二1～十五13註釋引言之（甲）（下面25-27）。

7　與此同時，筆者曾於2001.11.01有感而發地寫下了這句話："Doing research" on Romans is a humbling experience, as it reveals how much one does not know, how much there is to know, and how much cannot be known for certain.' 參《羅》3.13。

8　引句出自《羅》1.12。語云「十年樹木」，本註釋也是用了十年才完成的（1993-2003）；參《羅》1.11。筆者的好友鄺炳釗博士曾在短短的三年內便一口氣出版了厚厚的五卷《創世記》（天道聖經註釋，1997-1999）。還好，他早就提醒讀者（包括筆者），「防止嫉妒最好的預防針，就是盡量不和人（尤其是自己的同輩或比自己年輕的人）比較」（《創世記》1.426〔楷體為筆者所加〕）。

9　參《羅》1.12-13，《羅》2.9-10，《羅》3.14.「非必然地」特指「中神」的教員人事委員會在筆者屆學院規定的退休年齡後，仍兩度繼續委任為研究院士，以致筆者得以在學院的辦公室內完成本註釋的全部工作。

了令人欽佩的專業精神，讀者如今會相當熟悉的「葛嵐斐」這譯名也是來自她的創意；在此謹一併致謝。

本註釋的卷壹是在筆者的人生踏進第七旬的一年出版的，今年則為筆者從「中神」正式退休的一年。前路如何？寫此序時，美伊之戰已進入了第二週，且未知何時可以結束，而奪命的「非典型肺炎」雖非源自香港卻正在本港肆虐，且從香港傳到了世界其他地區（包括加拿大、新加坡、河內等地）；[10]這都使筆者更深體會雅各書（四 15）的至理名言——「主若願意，我們就可以活著，作這事或作那事」（新譯）；[11]亦召喚我們更謙卑地倚靠神，就如詩人所描述的——

「僕人的眼睛怎樣望著主人的手，
婢女的眼睛怎樣望著主母的手，
我們的眼睛也照樣望著耶和華我們的上帝，
直到他向我們施恩」（詩一二三 2，新譯）。

「願這位使人有盼望的上帝，因你們的信心，將喜樂和平安充滿你們的心，使你們藉著聖靈的能力，大有盼望」（羅十五 13，當代）——保羅對羅馬基督徒的這祝願，願神成就在所有基督信眾的身上。阿們。

馮蔭坤　謹誌
香港　中國神學研究院
2003.03.28 完稿

10 Cf. *South China Morning Post* (Hong Kong), 27 March 2003, p. C3.

11 參舊約偽經「十二族長遺訓」之《以薩迦遺訓》4.3：該處論到「那真正的人（the genuine man）」（2 節）這樣說，「他並不計畫要活得長久，而只等候神的旨意」（Charlesworth, *Pseudepigrapha* 2.803）。

簡寫表（之一）：中文的

（見《羅》1.15-17，《羅》2.11，《羅》3.15，另加下列項目：）

甲部：聖經譯本

串釋（增簡）	《聖經——串珠・註釋本（增訂簡體版）》（香港：中國神學研究院編撰，證道出版社出版；中國基督教協會印發，2000）
和修	《四福音書》、《羅馬書》（和合本修訂版〔試用本〕；聯合聖經公會／中國基督教協會，2000）
現修	《現代中文譯本修訂版》（1995）之新約部分，載於《新約聖經並排版》（聯合聖經公會，1997）[1]

乙部：字典、文法書

《宗教》	鄧肇明編：《英漢宗教字典》（增修版；香港：道聲出版社，2001）
黃錫木 III	黃錫木著：《原文新約輔讀》（新約希臘文研究系列・3；香港：崇真會救恩堂、基道出版社聯合出版，1994）
《新辭典》	《聖經新辭典》（兩冊；香港：天道書樓、

1 在《羅》2及《羅》3，「現中」有些時候應作「現修」才對。此問題沒有及早發現及改正，謹此向讀者致歉。

中國神學研究院，1993、1996）

丙部：羅馬書註釋及研究

矢內原　矢內原忠雄著，凃南山譯：《羅馬書講義》（福音叢書 5；臺南：人光出版社，1997）261-305

斯托得　斯托得著，李永明譯：《羅馬書》（聖經信息系列；臺北：校園書房出版社，初版〔1997〕二刷 1999）

丁部：其他

《背景文獻》　黃錫木主編（周健文、岑紹麟副編）：《新約背景文獻選輯》（香港：國際聖經協會，2000）

《聖經正典》　鮑維均、黃錫木、羅慶才、張略、岑紹麟合撰：《聖經正典與經外文獻導論》（香港：基道出版社、國際聖經協會聯合出版，2001）

《歷史與宗教》　黃錫木、孫寶玲、張略合撰：《新約歷史與宗教文化導論》（香港：基道出版社，2002）

《羅》2　馮蔭坤著：《羅馬書註釋（卷貳）》（臺北：校園書房出版社，二版 2001〔1999〕）

《羅》3　馮蔭坤著：《羅馬書註釋（卷叁）》（臺北：校園書房出版社，2001）

《腓》　馮蔭坤著：《腓立比書》（天道聖經註釋；香港：天道書樓，五刷 2000〔1989〕）

《來》1　馮蔭坤著：《希伯來書（卷上）》（天道聖經註釋；香港：天道書樓，三刷 2000

	〔1995〕）
《來》2	馮蔭坤著：《希伯來書（卷下）》（天道聖經註釋；香港：天道書樓，三刷 2001〔1995〕）

簡寫表（之二）：外文一般性的

（見《羅》1.18-24，《羅》2.12-13，《羅》3.16-17，另加下列項目：）

Acts1CS	B. W. Winter (ed.), The Book of Acts in its First Century Setting (Grand Rapids and Carlisle, UK)
BA	*Biblical Archaeologist*
BDAG	F. W. Danker (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (3rd ed.; Chicago and London 2000)
BWorks	Bible Works for Windows, Version 4.0.032c (1998)
CBRF	Journal of the Christian Brethren Research Fellowship
CBSS	Continuum Biblical Studies Series
DNTB	*Dictionary of New Testament Background*, ed. C. A. Evans and S. E. Porter (Downers Grove, IL / Leicester 2000)
EastBD	*Easton's Bible Dictionary*, as made accessible by BWorks
ESEC	Emory Studies in Early Christianity
First-Century Rome	K. P. Donfried and P. Richardson (ed.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome* (Grand Rapids / Cambridge 1998)
IVPNTCS	IVP New Testament Commentary Series

JSJ	*Journal for the Study of Judaism*
LatinD	*Cassell's New Compact Latin Dictionary*, compiled by D. P. Simpson (New York 1973 [1963])
Miraculous Gifts	W. A. Grudem (ed.), *Are Miraculous Gifts For Today? Four Views* (Grand Rapids 1996)
Mishnah	*The Mishnah*, translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes by H. Danby (London 1933)
NJB	New Jerusalem Bible, as made accessible by BWorks
NLCNT	The New London Commentary on the New Testament [= (older) British edition of NICNT]
NSBT	New Studies in Biblical Theology
Pauline Theology IV	E. E. Johnson and D. M. Hay (ed.), *Pauline Theology. Volume IV: Looking Back, Pressing On* (SBLSS 4; Atlanta, GA 1997)
RBL	*Review of Biblical Literature*
SBG	Studies in Biblical Greek
SBLSS	Society of Biblical Literature Symposium Series
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TSFB	*Theological Students Fellowship Bulletin*
Women	C. Meyers, T. Craven and R. S. Kraemer (ed.), *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament* (Grand Rapids / Cambridge 2000)

簡寫表（之三）：外文的祝賀或紀念文集

（見《羅》1.25-28，《羅》2.14，《羅》3.18，另加下列項目：）

J. Delobel *FS*	*New Testament Textual Criticism and Exegesis*, ed. A. Denaux (Leuven 2002)
W. A. Meeks *FS*	*The Social World of the First Christians*, ed. L. M. White and O. L. Yarbrough (Minneapolis, MN 1994)
P. T. O'Brien *FS*	*The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul's Mission*, ed. P. Bolt and M. Thompson (Downers Grove, IL / Leicester 2000)
M. H. Pope *FS*	*Love and Death in the Ancient Near East*, ed. J. H. Marks and R. M. Good (Guilford, CT 1987)
C. J. Roetzel *FS*	*Pauline Conversations in Context*, ed. J. C. Anderson, P. Sellew and C. Setzer (JSNTSS 221; London 2002)
G. F. Snyder *FS*	*Common Life in the Early Church*, ed. J. V. Hills (Harrisburg, PA 1998)
K. Stendahl *FS*(2)	*Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation*, ed. R. A. Horsley (Harrisburg, PA 2000)
J. P. M. Sweet *FS*	*A Vision for the Church: Studies in Early Christian Ecclesiology*, ed. M. Bockmuehl and M. B. Thompson (Edinburgh 1997)

A. J. M. Wedderburn *FS*	*Paul, Luke and the Graeco-Roman World*, ed. A. Christophersen, C. Claussen, J. Frey and B. Longenecker (JSNTSS 217; London 2002)

簡寫表（之四）：外文的羅馬書註釋及研究

（見《羅》1.29-34，《羅》2.15，《羅》3.19-20，另加下列項目：）

Aletti	J.-N. Aletti, 'Romans', in W. R. Farmer et al. (ed.), *The International Bible Commentary: A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century* (Collegeville, MN 1998) 1553-600 [esp. 1599-600]
Bryan	C. Bryan, *A Preface to Romans: Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting* (Oxford 2000) [esp. 194-233]
Cohick	L. H. Cohick, 'Romans', in C. C. Kroeger and M. J. Evans (ed.), *The IVP Women's Bible Commentary* (Downers Grove, IL 2002) 628-645 [esp. 640-45]
Dawn	M. J. Dawn, *The Hilarity of Community: Romans 12 and How to Be the Church* (Grand Rapids 1992)
Gaventa	B. R. Gaventa, 'Romans', in C. A. Newsom and S. H. Ringe (ed.), *The Women's Bible Commentary* (Expanded Edition with Apocrypha; Louisville, KY 1998) 403-10 [= Gaventa, 'Romans'〔《羅》1.660〕]
Grieb	A. K. Grieb, *The Story of Romans: A Narrative Defense of God's Righteousness* (Louisville, KY / London 2002) [esp. 114-49]

Hill	C. C. Hill, 'Romans', in J. Barton and J. Muddiman (ed.), *The Oxford Bible Commentary* (Oxford 2001) 1083-1108 [esp. 1103-8]
Kertelge	K. Kertelge in K. Kertelge and G. Schneider, *The Epistles to the Romans and Galatians* (New Testament for Spiritual Reading 6; London 1977 [1969]) 9-144 [esp. 127-44]
Kürzinger	J. Kürzinger, 'Der Brief an die Römer', in K. Staab (ed.), *Das Neue Testament* (Echter Bibel; 2. Lieferung; Würzburg 1951) 9-57 [esp. 46-57]
L. T. Johnson	L. T. Johnson, *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary* (New York 1997) [esp. 176-224]
L. T. Johnson II	L. T. Johnson, *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary* (Macon, GA 2001) [esp. 187-239]
Miller	J. C. Miller, *The Obedience of Faith, the Eschatological People of God, and the Purpose of Romans* (SBLDS 177; Atlanta, GA 2000)
Moo IV	D. J. Moo, 'Romans', in C. E. Arnold (ed.), *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary*, Vol. 3 (Grand Rapids 2002) 2-99 [esp. 73-94, 98-99 (endnotes)]
Morrison	C. Morrison, *The Powers That Be: Earthly Rulers and Demonic Powers in Romans 13.1-7* (SBT 29; London 1960)
Pesch	R. Pesch, *Römerbrief* (Die Neue Echter Bibel

Neues Testament; Würzburg 1985) 5-111 [esp. 90-111]

Reasoner — M. Reasoner, *The Strong and the Weak: Romans 14.1-15.13 in Context* (SNTSMS 103; Cambridge 1999)

Stern — D. H. Stern, 'Romans', *Jewish New Testament Commentary* (6th ed.; Clarksville, MD 1999) 326-440 [esp. 427-40]

Thompson — M. Thompson, *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1-15.13* (JSNTSS 59; Sheffield 1991)

Via — D. O. Via, 'Romans', in W. E. Mills et al., *Acts and Pauline Writings* (Mercer Commentary on the Bible, Vol. 7; Macon, GA 1997) 65-128 [esp. 119-26]

Wilson — W. T. Wilson, *Love without Pretense: Romans 12.9-21 and Hellenistic-Jewish Wisdom Literature* (WUNT 2/46; Tübingen 1991)

Wright — N. T. Wright, 'The Letter to the Romans', in L. E. Keck et al. (ed.), *The New Interpreter's Bible*, Volume 10 (Nashville, TN 2002) 393-770 [esp. 700-70]

註　　釋

肆 以色列與神的拯救計畫（九1～十一36）

羅馬書第九至十一章是這卷書的一個主要段落，此點是沒有疑問的。[1] 九章一節開首並無連接詞，這可能表示保羅有意（要讀者〔宣讀者、聽者、閱讀者〕）在八章三十九節之後稍為停頓，然後開始第九章，至少也表示現在引入一個新的題目；[2] 第九至十一章的內容顯示，這三章是一氣呵成、連為一體的（特別留意九 6，九 30～32，十一 1）；十二章一節顯然是下一大段（伍：「有關基督徒生活的指引」）的開始。這些事實將第九至十一章清楚地劃為一個單元。[3]

這三章與羅馬書上文（第一至八章）的關係，亦即是本段在書中的地位，是怎樣的？這問題引起了至少三類的看法。（一）陶德認為本段屬「附錄」性質，可以不必連於本書的其餘部分來閱讀和理解；八章三十一至三十九節最自然的銜接是與十二章一節，不是九章一節；本段原是保羅早已寫成且常有機會使用的講章，在其中，保羅說明了他對（我們可稱之為）「猶太人的問題」所持的立場；保羅在此大規模地納入了這篇講章，是個忙碌人省時慳力的做

---

1 照筆者所知，沒有別的學者接受 R. Refoulé（as reported in *NTA* §32[1988]-245）的建議，即這三章不可能是此信原本的一部分。

2 依次見：Dunn 2.522 (1), 522-23; Morris 346. SH 226 認為，也許保羅的書寫員在此之前曾暫停書寫。Hellholm（'Romans' 140 n.85）說這種無連接詞的現象在羅馬書只見於此處，但十一 28 是另一例子。

3 Dunn 2.viii 把六～八和九～十一這兩大段放在同一個大標題之下：「此福音如何就其與個人的關係，及其與恩典之揀選的關係，成為有效（'outworking'）」。Beker（'About Romans' 93）質疑將這兩大段連結起來的做法，因為這做法錯誤地提示以色列和福音的關係（九～十一）是與六～八屬於同一個論證單元（'argumentative unit'）。

法。[4]陶德的見解為若彬遜所贊同；後者認為，本段讀起來確似一篇附錄，可把它抽離本書的其餘部分而不會影響後者的論證和結構。[5]另有釋經者進一步指出，引起本段所處理的問題的，並不是因信稱義的道理本身，而是保羅在其過去十載的宣教生涯中所見的、具體的歷史演變──猶太民族反對福音，向外邦人的宣教工作則同時獲得成功。因此，本段應視為並非本書主要論證必須的一部分，而是論及一個附帶的神學問題的附錄。[6]在下面第三類看法所列舉的事實底下，這**第一類**看法是難以成立的。

和第一類看法剛好相反的是**第二類**：不少釋經者以本大段為羅馬書的中心部分，為保羅（在第一至八章）的論證之頂點，[7]儘管他們達到這結論的原因或途徑則不盡相同。例如：（**二 A**）司騰戴認為，保羅在信上真正的焦點並不是個人式的因信稱義或神的預定，而是猶太人與外邦人的關係；保羅在本段所思想的題目，不是「基督教」和「猶太教」的關係，不是「福音的態度與律法的態度之對抗」，而正是這兩個群體彼此的關係，以及他們在神奧祕的計畫中如何並存；因此，這三章其實是全書的高潮。[8]鄧雅各將「羅馬書九

4 Cf. Dodd 23, 161-63（「附錄」即英文的 'excursus'）；Hunter 16, 108. Ziesler 38 指出，本段完全不像使徒行傳所載那些古代講章的例子。Ellison 30 說，若本段原是一篇講章，「我不能想像保羅會經常如此〔如在九 1～3 那樣〕表達自己。」Morris 346 則懷疑保羅會把他的講章寫出來，且認為保羅不大可能會在旅途上帶著一堆講稿。

5 Cf. Robinson 8, 108-9.

6 Cf. F. W. Beare, *IDB* 4.119*a*-*b*.

7 Neill（*Interpretation* 184）稱之為 'really the very heart of the Epistle'. Beker（'Romans 9-11' 44）聲言：'There can be no doubt that . . . Rom. 9-11 is the climax of the theme of the letter.'

8 Cf. Stendahl, *Paul* 3-4, 84-85.（後引句英文原作 'the attitudes of the gospel versus the attitudes of the law'.）Hooker（*Adam* 3）說，認識到保羅是把福音解釋為整個群體而非個人的事，就容許我們將本段視為他的論證之頂點。亦參《羅》1.131-32（四）。Chae 155 批評司騰戴沒有看見，保羅所辯證的、猶太人與外邦人的關係，就是二者是平等的。

至十一章是保羅試圖理解猶太人及外邦人在神的計畫中之地位真正的高潮」這論點，描寫為「佔優勢的看法」和釋經者「一致的立場」。[9]（二B）對哈靈頓來說，這三章是保羅在頭八章一直為之鋪路的目標；其中的主要關注就是：以色列的權利，以及關於以色列之不忠信的、神的信實（參三1、3）。[10]（二C）按莫梯亞的分析，三章一至八節列出了一連串對保羅及其福音的異議和指控；保羅既於第三至八章處理了第三、四兩項指控（三 5、7～8a），就在第九至十一章處理第一、二兩項（三 1、3），這兩項指控的總意就是，保羅在摒棄律法（第三、四兩項指控的要旨）的同時，也將整個舊的約棄於一旁，此約的中心就是神的應許和神的選民。如此，第九至十一章是建造在第三至八章之上，全書在本段達到頂點，所有的這些題目互相交織，在「整個的聖經啟示」之意域裏為保羅的福音提出有力的辯護。[11]（二D）蕭華也是認為，本段構成羅馬書的中心和高潮，因為多數的猶太人不信福音，這是對福音的真確有效性至嚴重的挑戰，而本段所論的正是以色列的不信這個問題。[12]

（二E）賴特強調，羅馬書第五至八章的很大部分，必須視為故意地和明白地為第九至十一章鋪路；兩段在情緒上的強烈對比，是保羅的修辭技巧所致。前一段根本的意思是說：你們享有這一切福澤，是因創造主曾應許把它們賜給以色列，如今又在基督裏把它們賜給了你們。所以（本段隨即提出並回答此問題），關於以色列本

9　Dunn, *Theology* 501 ('The dominant view . . . this consensus position'). Dunn 2.520 談到這幾章的「高潮性質」（'climactic character'）。

10　依次見：Harrington, 'Romans 9-11' 59; *Israel* 45（末後的「關於……信實」英文原作 'the faithfulness of God in relation to Israel's unfaithfulness'）。

11　Cf. Motyer, *Israel* 28-30.

12　Cf. Silva, *Galatians* 161-62; 'Paul' 1632*a*; *DPL* 639*a*.

身，我們要怎樣說呢？[13] 賴特認為，保羅在信上要辯證的是兩件事：猶太人和外邦人在教會裏是完全平等的；向外邦人宣教的事工總應把猶太人包括在其範圍之內。就全書這個整體的目的來看，本段的功用是將保羅的神學論證帶到高潮，並且把焦點對準此書的實際目的：在一個意義上，第一至十一章的全部都是闡釋神如何在基督裏信守了祂對亞伯拉罕所作的應許，此闡釋的高潮必然是此等應許如何應驗的歷史概覽；亦唯有以這十一章的全部作為基礎，我們才可以明白保羅對外邦基督徒所提出的警告，即是叫他們不要以為猶太人已被永久地剪除，離開了與神立約的家庭（十一 13 及下）。羅馬的信徒若明白神用以實現其立約之信實的、吊詭性的方法——以色列的不信導致福音傳給外邦人，救恩繼續向猶太人提供——就會願意支持保羅的宣教事工，並且破除種族的藩籬，按第十四、十五章所指示的合而為一。總言之，本段是全書的主題之頂點。[14]

這第二類看法是有疑問的。（1）司騰戴（二 A）對猶太人／外邦人問題的強調，不足以解釋羅馬書的全部內容；司氏認為本段所關注的不是「福音的態度與律法的態度之對抗」，但後者正是本段其中一分段（九 30～十 13）的關注；在神奧祕的計畫中教會與猶太群體同時並存此一觀念，以及此觀念所涉及的、對耶穌在本段的地位之貶抑，[15] 都是很有問題的。[16]（2）第二類看法的一個趨勢，是低估第一至八章所論的、個人與神的關係之重要性。然而保羅強調個人對福音的回應之重要性，福音作為神的拯救能力是對以信心回應的人發生功效（一 16，三 26），因此我們在承認猶太人與外邦人

13 Cf. Wright, 'Romans' 202-3.

14 Cf. Wright, 'Romans 9-11' 234-36, 249, 251.

15 此點請參十一 26a 註釋倒數第二段之（一）（下面 635-36）。

16 Cf. Bell 48.

整體的彼此關係的重要性之餘，也不可忽視救恩個人性的一面。[17]（3）第二類看法的一大障礙是第五至八章：這幾章不能自然地放在「猶太人與外邦人的關係」之標題下；[18] 把這幾章看為只有為第九至十一章鋪路的功用（二B、二E），此見解（至少對筆者而言）欠缺說服力。（4）如果保羅寫羅馬書的主要目的是「向羅馬信徒講解福音，使他們可以堅固」，[19] 則我們亦難以認為，保羅在其中對本身及其福音提出辯護（二C）或是解釋以色列的不信此負面現象（二D）的本段，竟是全書的中心和高潮。[20]

（三）中肯的看法是，本段既非全書的中心，亦非僅為附錄，而是一偉大主題必須的一部分。[21] **首先**，第九章開首的「自己被咒詛，與基督分離」（3節）顯然與第八章末的「不能叫我們與上帝的愛隔絕」（39節，新譯）彼此呼應。**其次**，保羅在第十二章開首訴諸「神的慈悲」（1節），回應了在第九至十一章屢次出現的、神的憐憫的觀念（九15、18、23，尤其是十一30～32）。更為重要的，**第三**，在第一至八章和第九至十一章之間，存在著好些字詞及主題上的關聯。字詞方面的聯繫包括：「榮耀」、「應許」、「算〔為／是〕」、「旨意」、「後裔」、「神的兒女／子」、「兒子的名

---

17 Cf. Moo III 551-52. 亦參《羅》1.242、516、148；下面「附錄」註24及所屬正文（708）。

18 Chae 206 給羅五～八的標題是「猶太人與外邦人在新的地位中之平等」；不過他（207）公允地承認，在這幾章裏，保羅並非在表面上（'on the surface' 大抵意即明白地）為猶太人與外邦人的平等而辯證，而是以他已在羅一～四所確立的這個基本結論，作為發揮他在這裏的論證之根據。因此筆者仍然相信，「因信稱義對信徒的意義」是五～八較合適的標題。

19 《羅》1.114。

20 以上一段回應了《羅》1.123〔三〕之下的末句。

21 Bruce, *Christianity* 97; cf. Watts, 'Romans 1:16-17' 18（後者認為，本段所處理的就是哈巴谷的異象所引起的同樣的問題，即是「〔證〕神〔為〕義論」的問題）。Donfried（'Romans Debate since 1977' lxx）指出，此數章是羅馬書的主要論證必須的一部分，這見解在今天（1991）已獲得學者廣泛同意。Similarly, Scroggs, 'Romans 1-11' 273 n.8. 本段的餘下部分，部分取材自 Bell 53-54.

分」。[22] 在主題方面，至少有三點重要的聯繫：（1）首八章所詳論的因信稱義之理（尤見三 21～四 25）在本段再度出現：以色列之所以「得不著律法的義」（九 31），就是由於他們拒絕了因信稱義的福音（九 32～十 13）[23]（亦參九 11〔原文 11～12a〕，十一 6：神的揀選不是基於人的行為，乃是出於神的恩典和呼召）。（2）神是一位，祂同是猶太人和外邦人的神（三 29～30，四 9～12），這真理在本段以更鮮明的形式被強調：神從外邦人和猶太人中呼召人成為祂的子民（九 24～29，十 11～21，十一 11～32）。

（3）保羅早在全書的主題陳述中就提示，猶太人在救恩歷史上是享有特權的（「先是猶太人」，一 16〔參二 9～10〕），這卻似乎與第二章下半（17～29 節，尤其是 28～29 節）否認猶太人有任何優勢的論證相違。保羅在三章一至四節隨即提及猶太人的詰問（1 節）

---

22 δόξα（三 7、23，五 2，六 4，八 18、21；九 4、23）；ἐπαγγελία（四 13、14、16、20；九 4、8、9）；λογίζεσθαι（四 3～6、8～11、22～24；九 8）；πρόθεσις（八 28；九 11）；σπέρμα（四 13、16、18；九 7、8、29，十一 1）；τέκνον/υἱὸς θεοῦ（八 16 ／ 14；九 26）；υἱοθεσία（八 23、15；九 4）。

23 顯然地，因信稱義的字彙在本段再次大量出現：δικαιοσύνη（九 30、31，十 3、4、5、6、10）；πιστεύω（九 33，十 4、9、10、11〔參 14、16 節〕）；πίστις（九 30、32，十 6、8〔參 17 節，十一 20〕）。Harvey（'Romans' 132; 'Oral' 293）指出，此組字彙在三 21～四 25 佔顯著地位，在五～八漸漸消失之後，在九～十一再度佔顯著位置，這表示本段不僅是附錄（'appendix or excursus'），而是與上文（尤其是一～四）直接相關的。

Bell 55 認為，凱撒曼及其門生（C. Müller, P. Stuhlmacher）以稱義同為九～十一和一～八的主題，這立場基本上是正確的。Käsemann 253 給本段的標題是「神的義和以色列的問題」。Keck（'What Makes Romans Tick?' 26-27）同樣說，羅九～十一純粹是將羅一～八的神學應用到「以色列，其歷史及命運」這問題上（similarly, Louw 2.97）。Cf. Manson, 'Romans' 164; Lee viii, 23, 139: 本段所論的是 'the righteousness of God in history'. Ellison 27 認為，保羅寫下這三章至終的原因是：以色列當今的歷史和以色列過去的歷史，同等地是神的義之啟示的一部分。可是，如 Moo III 548 n. 3 所指出，除非「神的義」被定義為廣於它應有的意思（參《羅》1.245-57），否則「神的義」不能被視為羅九～十一的主題。（因此，初版的《羅》1.444 倒數第三行「神的義」已在二版修正為「神的拯救計劃」。）

和異議（隱含於3節）——猶太人的「不信」這事實（3節）駁斥了保羅說他們享有優勢的宣稱（2節），但若猶太人在救恩歷史上並無優勢（1節），則神就是沒有忠於祂的話語（1節的含義）。[24] 保羅對此詰問及異議的回應之主旨，就是申明神的信實：「猶太人第一樣的優勢，就是他們成了舊約所載的、神的啟示之保管者和受託人（1～2節）。雖然猶太人沒有履行他們對約的責任（也沒有信福音），神與以色列立約的信實是不會因此而改變的（3節）。神是信實可靠的，祂的審判也是祂忠於祂的話語的表現（4節）。總而言之，猶太人的不忠信不能使神的信實失效（2節）。」在這論證裏，「第三節所論神守約的信實表示，**神會忠於祂對以色列的計畫**，而第四節則表示，當神審判祂的百姓之罪時，這也是祂的信實的部分內涵；這兩節合起來一同表示，**神是忠於祂對以色列的話**，而這話一方面應許賜福予順從者，另一方面亦應許對不順從者施行審判，因此神守約的信實並不排除祂因猶太人的罪而審判他們。」[25] 從第九至十一章的內容可見，保羅的關注是要辯證：「這不是說神的話落了空」（九 6a）；「神棄絕了他的百姓嗎？斷乎沒有！」（十一 1）。換句話說，保羅所要辯證的，就是神的信實在以色列的不信當前，如何保持完整不變：[26] 神守約的信實，使祂對以色列實行祂的

---

24 參《羅》1.444-45、422、424。

25 二引句依次見：《羅》1.435，434-35（後者加上了楷體）。

26 Chae 215 指出，今天多數（羅馬書的）釋經者一般認為，九～十一所闡釋的基本神學原則，就是「**神信守祂對以色列的應許**，儘管以色列沒有回應福音」。作者並不贊同此說。他認為羅一～十一所辯證的神學主題是猶太人與外邦人的平等地位——在罪上（一18～三20）、在稱義上（三21～四25）、在新的地位上（〔'the new status'〕五1～八39），以及在神的計畫中（九1～十一36）（依次見同書 72-152、153-205、206-14、216-88）。「猶太人與外邦人的平等地位」這論點本身無疑是正確的，且在一18～四25 表達得至為清楚（參《羅》1.6-7 之丙、貳；尤見二11，三22、29～30，四11～12）；但這論點不能自然地視為五～八的主題（參上面註18），而在九～十一，筆者認為「猶太人與外邦人在神計畫中的平等地位」的論證，是在「神對以色列守約的信實」之前提下發揮的（見下文）。

拯救計畫，[27] 而這計畫包括審判以色列（及外邦人）的不信（九27～29，九31～十3、十14～21，十一7～10、20〔21～22〕），按「因信稱義」的原則一視同仁地呼召及拯救猶太人和外邦人（九24～26、30，十4～13〔尤見12節〕，十一20、23～24），以及叫猶太人和外邦人在救恩上互相效力，至終一同蒙神憐憫（十一11～15、25～32）。這就提示我們，本段是三章一至四節提綱挈領式地所回應的問題較詳細的討論。[28] 潘拿指出，在本段之前，只有三章一至四節正式地提出以色列的問題，因而本段與該段的關係特別密切。[29]

27　初版的《羅》1.437 第四行「對以色列施行拯救」在二版已修正如上。

28　Cf. Dahl, *Paul* 85, 142; Schnelle, 'Romans' 125-26; esp. Penna, '3:1-8 in Romans' 85-88（留意 88 的圖表，及 89 末段）。Boers（'Romans' 3-4, as cited in Johnson 119 n.36）留意到三 1、3 的兩個問題在第十一章被重拾起來：（1）三 3 的問題在十一 1 被重拾起來，又在十一 2～5 獲得決定性的答案；（2）三 1 所提出，又在 2 節獲得初步答案的問題，在十一 17～32 獲得決定性的答案（野橄欖的枝子接在被栽種的橄欖樹上），簡言之即是：「不是你〔集體的外邦人〕托著根〔以色列的先祖〕，乃是根托著你！」（18 節）。

29　Penna, art. cit. 87-88. 正文的結論若是正確，我們便不能同意下列的看法：（1）一～八論稱義，九～十一繼而論預定；這是傳統的看法（如 Bell 44-45; Dunn, *Theology* 500 所指出）。（2）三 1～6 預示了九～十一的內容（Wedderburn 115-16, 136）。可是，雖然「第五節所隱含的異議，是由第三、四節的回答引發的」（《羅》1.422），但 5～6 節所處理的異議本身已不是神是否信實的問題，而是神降怒是否不義（＝不公平）。雖然九 14 及下也是在處理「神有甚麼不公平嗎？」的問題，但所關涉的是神的揀選（參 6～13 節）是否公平。（3）三 1～8 幾乎要求要有九～十一作為擴充和解釋（Ziesler 38）；三 1～8 預示了九～十一的神學議程（Richardson, *God* 26-27, 92）；九～十一較徹底和令人滿意地探討三 1～8 所提及的題目（Schreiner 469）。由於「第七節重申了第五節所隱含的異議，第八節上半把這異議推前一步」（《羅》1.422），故此，上面對（2）的評語同樣適用於此處。更為重要的，8 節下半是保羅對一些毀謗者的初步回應，真正的答辯已在六～八提出來（《羅》1.422、444〔Richardson [*God* 27] 承認，三 8 的問題在六 1～11 已獲得處理〕）。（4）Chae 223-24 認為，保羅在本段是要解釋八 29～30 的五重連鎖中第一至第三個詞語，即信徒是如何被神「預知」、「預定」和「呼召」（信徒之「得稱為義」和「得榮耀」已依次在三 21～五 21 和八 17、18、21 辯證過），尤其是要從舊約聖經證明，猶太人拒絕福音和外邦人被召進入神的子民，這些事早在神的計畫中且是在聖經裏預言的。可是，這看法誇大了

一些釋經者認為，神對以色列是否守信，乃是一種「判例案件」或「判決的先例」；倘若神對祂的選民以色列沒有持守信實，

「預知」（八29此詞在本段只見於十一2）和「預定」（八29～30此詞沒有在本段出現；但參九10～13、22～23）在本段所扮演的角色。（5）保羅在八35～39這在辭令方面十分有力的一段之後，隨即轉而訴諸讀者對以色列的同情，因為不但羅馬新近的立法嚴厲地限制了猶太人在羅馬城內的權利，而且羅馬同時在巴勒斯坦的施政包括一些殘酷的行為（Elliott, 'Anti-Imperial' 179-80）。此見解的假設是，前一段所論與神為敵的、天上的權勢（「天使……掌權的」，八38），是透過地上的、人的權勢（「患難……刀劍」等，35節）執行的。但見《羅》2.796-97的評語。（6）Bell 75-76, 79認為，保羅在九～十一之目的是為他的福音提出辯護：猶太基督徒對他提出指控說，他對外邦人宣教的工作，為以色列帶來災難性的後果——沒有導致以色列得救，反而惹動以色列的怒氣（參：徒十三45，十七5）。保羅則回答說，使以色列硬心的是神，不是他，而神使以色列硬心是在祂的計畫中，因為藉著以色列的過失，救恩臨到了外邦人（十一11）；向外邦人的宣教工作會激動以色列發憤，預備他們接受救恩（14節）。可是，這充其量只是九～十一的一個目的，卻不是本段的重點所在（九6，十一1）。（7）碧克認為，保羅在本段討論「猶太人的問題」和他的宣教處境很有關係：**保羅剛在寫羅馬書之前曾寫了**加拉太書；「猶太人的問題」曾以反對保羅及其福音的「猶太派基督徒」（此詞見《羅》1.106註19）之形式在加拉太的眾教會攪擾保羅，**保羅在該次很可能是給戰敗了**，而且加拉太書的影響只能惡化了保羅與耶路撒冷的關係，因他在信上給人的印象乃是，律法在救恩歷史中只有消極的地位，且隨著基督的來臨而成為過時的。如今保羅將要再訪耶路撒冷，**羅馬教會又面對分裂的威脅**，使「猶太人的問題」顯得更為嚴重；這就逼使保羅在本段思想猶太教和基督教的關係，二者在何方面是或不是連續一貫的（Beker, 'Faithfulness of God in Romans' 12）。此說涉及一些有疑問的假設（筆者加上楷體的部分），不宜輕易全盤接受。此外，按正文的理解，驅使保羅在羅九～十一之討論的，不是（至少不只是）猶太人與外邦人在教會中的關係這個歷史問題，而是神的信實這個神學問題（cf. Johnson 122-23〔只是作者說「神的公義」；參上面註23〕；Moo III 549，亦參下面註35之〔2〕的結尾）。（8）Marxsen（*INT* 103-4）也是認為，這三章的內容是由羅馬教會的情況斷定的：保羅支持了羅馬的外邦基督徒對抗猶太基督徒的要求，但如今他告訴外邦基督徒不要對猶太人盛氣凌人。可是，這方面的關注（十一17～24）顯然並不代表這三章的全部內容。（9）Martyn（'Romans' 43）謂保羅寫了這有關神對以色列之誠信關係的三章，因他要澄清和補充他在加拉太書對「以色列」一詞的用法：他曾稱他所建立的外邦教會為「神的以色列」（加六16），而這稱謂可能引起誤解，若傳到耶路撒冷教會的耳中更是如此。可是，作者對加六16該詞的解釋是有疑問的（參《真理》391-93；Fung, *Galatians* 310-11），因而作者以該解釋為前設的理論也是有疑問的。

如今成了神子民一部分的外邦基督徒，也就沒有理由相信神是可信可靠的。[30] 葛嵐斐認為，這正是保羅在信上這個位置處理「人的不信與神的信實」此問題的原因：保羅在上文（八 28～39）曾以神的旨意，即是神的拯救計畫（28～30 節）為「基督徒盼望之穩妥」的根據，而舊約聖經表明以色列在神的救恩計畫中有一特殊的地位；但大多數猶太人不信基督，這事實使人懷疑基督徒盼望的根基是否真的穩妥，因為：倘若神對以色列的救贖計畫受到挫敗，則此計畫如何能作「基督徒盼望之穩妥」的根基呢？如果神對以色列的愛（參〔例如〕：申七 7～8；耶三十一 3）已止息，我們又怎能依賴保羅的信念，即是沒有任何事可使我們與神在基督裏的愛隔絕（羅八 38～39）？[31]

可是，保羅嚴肅地警告外邦信徒，他們也有可能被剪除（十一 22）；這表示保羅在本段的解釋不會在「基督徒盼望之穩妥根基」這方面給他們多大的保證。[32] 因此我們更有理由認為，與其將本段（九～十一）狹隘地連於「神的旨意是『基督徒盼望之穩妥』的根基」這觀念，不如將本段連於第一至八章的全部：保羅現在要努力

30 Cf., e.g., Barth, 'Romans 9-11' 30; Beker, 'Romans 9-11' 45; W. Gutbrod, *TDNT* 3.386; Piper 4.

31 Cranfield 2.446-47（「穩妥」英文原作 'certainty'）。Similarly, Volf, *Paul* 161; 作者認為，八 14～39 與九 4～13 之間一些共通的詞彙和題目——兒子名分或神的兒女（八 14～17、19、21、23，九 4、7～12）、榮耀（八 18、30，九 4）、呼召（八 28、30，九 7、11〔原文 12〕）、揀選（八 33，九 11）、神的預定（八 28、29、30，九 11）、神的愛（八 35、39，九 13）——證實保羅有意將兩段連起來，為要解決神的選民以色列沒有得救這個事實（甲）和「神會忠於祂選召基督徒之計畫」這項宣稱（乙）之間的張力問題。（但同一個詞在不同的文理中可能有不同的意思。）Cf. Motyer 36: 若以色列不能信神的應許，基督徒又怎能信呢？這就是驅使保羅在八 31～39 之後寫出九 1～5 的內在邏輯。Holwerda（'Future' 153）也是認為，保羅必須討論「猶太以色列」（'Jewish Israel'）的地位及命運的問題，因為他的福音之有效性是繫於這問題的答案；若蒙神揀選的以色列可以離棄上主，則基督徒可以信靠神在基督裏的揀選之愛（八 38）嗎？神的揀選真是這麼可靠的保證嗎？

32 Chae 222.

解決一個問題，就是他所闡釋的福音對神的「選民」以色列的含義；他要化解以色列的不信與神對以色列守約之信實二者間的張力。**如果**，像保羅在前八章所闡釋的，福音是神的拯救能力，且是「先對猶太人」產生功效（一 16）；這福音又是神「從前藉眾先知〔，〕在聖經上所應許的」（一2），即福音整體是和舊約聖經一脈相承的；神的義已經在律法以外顯明出來，這事「有律法和先知為證」（三 21），即福音所顯明的、神的義是與舊約聖經的見證相連的；[33] 因信稱義之理又早在亞伯拉罕身上獲得說明（第四章）；**那麼**，自然地產生的問題便是，為甚麼大多數的猶太人都拒絕了福音？[34] 除了這個歷史現象的問題外，還有更重要的神學問題：**如果**，像保羅在第一至八章所闡釋的，神的救恩是為全人類而設（一 18～四 25），擁有律法和割禮並不保證猶太人將會得救（二 17～29），藉著基督所顯明的、神的義是為所有相信的人（三 22～23），信者不分猶太人或外邦人都是亞伯拉罕的兒女（四 9～12），更是神所收納的兒女和後嗣（八 14～17），有聖靈住在他們心裏（9～11 節），並有分享神的榮耀之盼望（五 2，八 18、21、29～30）；**那麼**，以色列在神計畫中的特殊地位又怎樣呢？因信稱義的福音是否暗示，神已棄絕與之立約並賜之應許的選民以色列（九 4～5），取而代之是一個以信為本的、多種族的子民？這豈不對神的信實（即是祂的可靠）引起嚴重的質疑？若我們有理由懷疑神先前對以色列的恩典是否恒久不變，我們仍可信賴祂在基督裏對我們的恩典嗎？保羅斷不能接受「神的話落了空」或「神棄絕了他

33　依次參：《羅》1.241-42、171-73、477-78。

34　Cf. Calvin 190; Fitzmyer II 541; Longenecker, 'Romans' 165-66. Segal（'Romans 9-11' 56; 'Israel' 276）認為，保羅在羅馬書所論的問題，不是（如在加拉太書）外邦基督徒（甲）與支持猶太基督徒的猶太派基督徒〔此詞見上面註 29 之（7）〕（乙）之間的內部問題，而是猶太群體的大部分拒絕基督教的整個宣教事工之問題。

的百姓」（九6、十一1〔參11節〕），因此他必須對「以色列（不信）的問題」提供答案，而這答案必須無損於神的信實。[35] 如上文（再上一段）所指出的，這答案的主旨就是訴諸神的救恩計畫，在這計畫裏面，猶太人與外邦人有平等的地位；換言之，猶太人享有的是救恩歷史上的特權（一16，二9～10，三1～2，九4～5），卻不是在得救一事上的優勢（參三9）。[36]

---

35 Cf. Moo III 548-49; Ziesler 234, 37. 鮑 2.3 以「神對以色列人的計劃」為本段的中心思想。Kuss 665 認為這三章的主題是：在猶太人的聖經所啟示的、神的拯救計畫的事實底下，絕大多數的猶太人拒絕了（關於）耶穌基督的、信心的信息這事當如何理解？（662 即以此為本段的標題。）如 Bruce 173 所說，'a real problem in theodicy〔神正論＝彰顯神的公正〕was involved'; Marshall（*Kept by Power* 103）談及 'Paul's grappling with this tremendous problem of theodicy'.（1）Robinson 110 似乎沒有足夠地考慮到這個重要的因素；他認為保羅在本段主要是把「猶太人的問題」看為歷史而不是神學的問題（參上面註 29 之〔7〕的結尾）。（2）一些釋經者強調，保羅在本段要處理的不只是「以色列的不信」這一個問題，而是雙重的問題：猶太人的不信，外邦人的相信（Byrne 282; Johnson 146-47; Lo II 391 n.42）。不過，本段整體的重點似乎是在前者（參九1～5、27-29，九31～十3，十16、18～19、21，十一1～12、25～29），多過是在後者（參九25～26、30，十20，十一11、17、19～20、22）；如穆爾所指出的（see Moo, 'Romans 9-11' 241-49, esp. 242, 245-46），Johnson 過分強調外邦人接受福音此點在保羅論證中所扮演的角色，而低估了以色列的困境在本段所扮演的角色，因此她可以將本段的焦點從「神的應許與以色列被拒於救恩門外二者間的張力」，轉到「神對以色列的信實與神公平地對待所有的人二者間的張力」上（cf., e.g., Johnson, 'Romans 9-11' 216-22）（亦參十一32 註釋註 29）。Witherington（*Jesus* 114）則認為本段是保羅為那些沒有接受基督的猶太同胞而作的辯護；引起他的焦慮的不是外邦人被納入神的子民內，而是以色列似乎是被排拒於外。穆爾中肯的結論值得接納：引起保羅要在本段努力處理之問題的，是猶太人拒絕福音，外邦人接受此福音則使問題變得更為嚴重（Moo III 549; Moo, 'Romans 9-11' 249）。（3）Watson（*Paul* 162）謂羅九～十一的主題並非「以色列的不信」本身，而是保羅對神的活動之看法是否與舊約聖經協調一致；這看法就是，神已棄絕了以色列的大多數人，而呼召了一個新的子民（主要由外邦人構成，雖然也有猶太人的餘民）。此說與作者對羅馬書的寫作目的之看法同出一轍（參《羅》1.74），卻不是對本段經文最自然的解釋。

36 參《羅》1.243-44、357、451。Robinson 109-10 甚至認為，九～十一整段簡直就是對三9的問題（不管是譯成「我們〔猶太人〕比他們〔外邦人〕強嗎？」或是譯成「我們〔猶太人〕被〔外邦人〕勝過麼？」〔參《羅》1.447-49〕）之回應（endorsed by Chae 217 n.16）。

以上的正文四段（〔三〕），連同《羅》2.17-22，回應了《羅》1.121 首段的末句。

以上四段（〔三〕）已一併討論了本段之主題的問題。關於本段的結構，釋經者幾乎一致地將這三章分為三個主要段落（九6～29，九30～十21，十一1～32），另加引言（九1～5）和結語（十一33～36）。[37] 至於其內容方面，三段所討論的基本問題依次為：[38]（一）神的話是否落空了，即神的計畫是否失效了（九6a）？保羅回答：不，因為並非所有從以色列生的都是以色列人；這涉及神行事的自由。（二）「那本來不追求義的外邦人反得了義，……但以色列人追求律法的義，反得不著律法的義。這是甚麼緣故呢」（九30～32a）？保羅指出，在這事上，以色列是自取其咎。（三）「神棄絕了他的百姓嗎」（十一1a）？保羅回答：「斷乎沒有」（十一1b）！在神的整個救恩計畫中，以色列的不信有其地位；以

---

37 So says Lodge ix; cf., e.g., Bechtler, 'Romans 10:4' 290-91.（但 Moo III 554 將十一1～32 分為二段〔1～10、11～32節〕，即是這三章有四個主要段落）。（1）Hays（*Echoes* 64; followed by Witherington, *Jesus* 114）謂此結構（見正文）大致上和哀悼詩（'lament psalm'）的結構相似。（2）Badenas 94 認為上述三個主要段落呈現交叉式排列法：

甲 神沒有收回祂對以色列的應許（九6～29）

乙 以色列拒絕了神的計畫（九30～十21）

甲' 神沒有棄絕以色列（十一1～32）

按此理解，作者（96）認為羅九～十一的中心是在乙段。（3）Harvey（'Romans' 132; cf. idem, 'Oral' 292）從「口語模式」（'oral patterning'）的角度也是認為，上述的三個主要段落可視為構成「甲乙甲'」的模式：

甲 以色列的困境——以神的主權為背景（九6～29）

乙 問題的中心——以色列拒絕因信稱義的福音（九30～十21）

丙 以色列的困境——從神的性格（尤其是祂的憐憫和恩典）之角度看（十一1～32）

此分析勝於（2）的（因後者給〔甲〕的標題頗為牽強），不過 Harvey 只給予此整體模式「暫時的認可」。有趣的是，（4）Hays（*Echoes* 75）認為乙段在保羅論證的邏輯中只有插句的地位。**筆者認為**，巴底納也許過分肯定他所看出的交叉式排列法，（從而）誇大了乙段的中心性質，以及該段在這三章的論證之核心地位。較清楚地顯示交叉式排列法的反而是乙段本身（參大綱的丙、肆、三）。

38 Cf. Ellis, 'Exegetical Patterns' 218.

色列和外邦人互相效力，至終一同蒙神憐憫。[39] 由此看來，保羅在這三章並不是在談及個別的人被神預定得救或滅亡的道理，[40] 而是論到以色列整體的命運（如九 20～21 暗指耶十八 6 所表明的）（儘管以色列整體是由個別的以色列人構成）；而以色列的命運則涉及神的信實的問題。[41]

與此同時，神的「揀選」確是本段一個重要的題目（參九 11，十一 5、7、28）；關於這個問題，本段顯示以下的事實：[42]

九 6～29	九 30～十 21	十一 1～32
以色列之被揀選並不暗示：	〔由基督帶來的〕新的局面有賴於以信心回應福音：	外邦人之被接納並不暗示：
1. 以色列一經被選，便有不能動搖的地位（6～13、27～29 節）	1. 外邦人因信基督而被納入（九 30～33，十 19～20）	1. 外邦人一經被接納，便有不能動搖的地位（11～24 節）
2. 外邦人被拒於門外（25～26 節）	2. 以色列拒絕基督，就自拒於門外（九 31～33，十 1～3、21）	2. 以色列被拒於門外（1～10 節）
因為	因為	因為
神的用意，是要以色列之被揀選有助於以色列和外邦人二者之得救（23～24 節）	神的用意，是要基督的福音成就以色列和外邦人二者之得救（十 4、9～13）	神的用意，是要外邦人之被接納有助於外邦人和以色列二者之得救（25～32 節）

39 Evans（'Romans 9-11' 562）認為這三段依次論及以色列的過去（蒙揀選）、現在（不信），和未來（復原）。部分經文難免與此粗略的分法不符（例如：十一 1～10）。

40 更不是在討論「猶太人在耶穌之死一事上所要負的責任」這個現代的問題（so, correctly, Fitzmyer I 856*a* [§92]）。Caird（'Romans ix-xi' 324*a*, *b*）則認為，保羅在本段努力地同時持守三種信念，

再一次，保羅主要是從以色列和外邦人作為兩個群體的角度論此事，而不是從個別的猶太人或外邦人蒙神揀選的角度。[43]

本段的論證是否連貫一致的呢？（一）對碧克而言，答案肯定是「不」；他認為本段是保羅書信唯一的段落，在其中保羅並不是表達了他的思想的最終形式，而是在進行思想的試驗。[44]（二）菲勒根覺得第九章（2～3節）和第十一章（25～26節）之間有很大的分別，以致他認為保羅在寫完第九章之後改變了他有關末世的看法。[45]（三）另有認為，「以色列全家都要得救」（十一26）這種「民族普救論」，難與信上其他地方如此強調的因信稱義之主題互相協調。因此，本段可視為反映了保羅自己的思想中一種未獲解決的張力：一方面，保羅不能完全放棄相信神對歷史上的以色列之應許；另一方面，基督事件要求保羅把「以色列」重新定義為一個屬靈的群體。按傳統，以色列被視為神藉以拯救外邦的媒介（如在賽四十～六十六）；如何在以色列拒絕了耶穌基督的事實底下，仍然持守對先知這種宣告的信念，這就是保羅的困境。保羅在其思想中經歷了一次火山爆發，以色列在「保羅思想中被修訂過的、神對末日

三者彷彿合成一個三重的馬具（'triple harnass'）：神的揀選（雙重預定）、人的責任（人的命運有賴於自己對神恩典自由的回應），以及普世得救。Boers 92 也是認為，保羅在第九章試圖以「雙重揀選」（'double election'）的教義解決以色列不信的問題。

41 Cf. Witherington, *Narrative* 58. J. M. Scott（*DPL* 802*b*）指出，保羅在這三章從救恩歷史的角度所作關乎以色列的論證，是以申命記之神學的六個傳統元素（798*a*-99*a*）為其骨架的（詳見802*b*-4*b*）。

42 以下圖表取自 Badenas 96.

43 關於「揀選」和「預定」這些神學課題，進一步的討論見正文下面對有關的經文之註釋。參《羅》2.766-68、733-35、729-33。

44 Beker, 'Romans 9-11' 45 ('Paul is engaged in an ongoing experiment of thought rather than in the expression of a finalized thought').

45 Wilckens 2.185.

之計畫」中的地位，彷如未冷卻的熔岩，尚未凝固，仍有幾分彈性。[46]（四）更有認為本段有不少的「內部衝突」；[47]保羅在本段痛苦的掙扎（試圖解決問題），是由於他要同時持守著兩個互不相合的信念——神對以色列的應許不變；除了（信靠）基督之外，別無救法。這使他對以色列的看法涉及無法解決的自相矛盾。[48] 事情是否真的如上引作者所說的呢？**筆者認為**答案是否定的；下文對有關經文（尤其是十一 11～32：「以色列在神的計畫中」）的整個討論，將會證實此點。

本段一重要特色，就是保羅大規模地**引用及暗指舊約**。按顧兒拉的統計，在構成本段的九十節經文當中，有三十五節（約百分之三十九）含直接的引句；此外還有很多暗指舊約經文的地方。[49] 事實上，本段引用和暗指舊約經文的集中程度，在保羅書信中是獨一無二的：雖然本段在希臘文聖經只佔了公認的保羅書信全部篇幅的百分之六，但所引用的經文（28 次）卻佔了全部引句（89 次）百分之三十一強。[50] 這約三十個引句分佈於二十五、六處地

46　L. J. Kreitzer, *DPL* 263*a*.「民族普救論」英文原作 'national universalism';「基督事件」即英文的 'the Christ event'.

47　Räisänen, 'Romans 9-11' 192（詳見 179-92）。

48　Cf. Sanders, *Law* 197-98, 199; Räisänen, art. cit. 195-96（亦參下面 134「九 6～13：神的揀選」註 24 之〔1〕）。（On Sanders, cf. J. M. Scott, *DPL* 804*b*-5*a*.）Wagner（'Romans 9-11' 81）也是認為，保羅對以色列之揀選這問題的答案，到頭來是基於他的**信心和盼望**，而不是個理性的、觀念上的解決方法。

49　Guerra 145-46, cf. 174-75. 作者認為這一點支持保羅主要是想到他的聽眾中的猶太基督徒。

50　按 Johnson 130 n.74 的統計。（這些數字似乎與 Ellis〔*Paul's Use* 150-52〕所提供的資料相符；不過，若考慮到保羅的引句有幾次是合併了二段經文〔九 33，十一 8、26～27；比較 Ellis 同書 151 和 186〕，則這些數字便需稍作修改。Cf. also Longenecker, 'Paul' 92-93; M. Silva, *DPL* 631.）Johnson 認為，這種密度加上保羅「經常」將聖經擬人化的做法（嚴格地說其實只見於九 17，十 11，十一 2）提示，保羅理解自己的論證為基於啟示。

方，[51] 並且使用標準的保羅引介公式，如：「正如經上所記」、「他〔神〕說」、「經上（有話）說」、「以賽亞喊著／說」、「摩西寫著／說」、「大衛說」。[52] 保羅如此廣泛地訴諸舊約聖經，一個主要原因就是他要從救恩歷史的角度辯證，神現今對待以色列和外邦人的方式，是與祂在聖經所啟示的作為和旨意相符的。[53] 值得特別留意的是：當他引用舊約有關以色列的經文時（九27～29，十19、21，十一8～10），他所選用的是舊約中一些最嚴厲的批評性的話；另一方面，他把一些對以色列最有肯定性的舊約經文應用在外邦人身上（九 25～26，十 11、13、20），作為對外邦人和善的見證；不但如此，他從沒有引用舊約來指控外邦人，而是用它來解釋**以色列**的不信和外邦人的信心，以及外邦人之被納入神的真子民內。這現象向我們提示，保羅在本段引用舊約聖經來解釋以色列的不信和外邦人之信，為要辯證外邦人與猶太人在神的救恩計畫中有同等地位，外邦信徒和猶太信徒同為神的真子民。[54] 從這個角度看，保羅之所以能說神的話並沒有落空（九 6a），就是因為神對以色列和外邦人都是忠於祂的話。[55]

---

51 唯一沒有任何引句（quotation）的一段是十一 11～24（so Aageson, 'Typology in Romans 9-11' 66; Richardson, *God* 88; cf. Edwards 265）。主要原因是保羅如今直接對外邦人說話（13 節、14 節及下）。但 Moo III 685 n.4 認為，雖然如此，幾乎沒有一節沒有暗指（allusion to）舊約。

52 依次見：（1）九 13、33，十 15，十一 8、26；（2）九 15、25；參十一 4；（3）九 17，十 11，十一 2；（4）九 27／29，十 16、20、21；（5）十 5／19；（6）十一 9。只有在十 6～8 用了「出於信心的義如此說」這較籠統的話（參十 6 註釋第二段）。Longenecker（'Romans' 167）認為，這表示羅馬基督徒的神學和傳統是廣泛地由耶路撒冷的基督教形成的。但這不是唯一可能的解釋；參《羅》1.68 註 4 及所屬正文。亦參「十 6～8 的釋經方法」之討論的註 5（363）。

53 Cf. Witherington, *Jesus* 114（with reference to Hays, *Echoes* 64）。

54 Chae, 'Romans' 126; Chae 218, 219, 286, 296. 詳參下文有關各引句的註釋。Chae 215 給本段的標題是：「猶太人與外邦人在神計畫中的平等〔地位〕」。

55 Cf. Chae 288.

鄧雅各認為，本段大規模地引用舊約，可合理地被稱為米大示。[56] 穆爾則（正確地）指出，若取此詞之廣義，指猶太人將舊約聖經當代化，如此描寫本段是正確的，但不是很有幫助；但此詞可能應定義為古典拉比典籍中所見的那種聖經詮釋法，若是這樣，則這詞並不適用於本段。[57] 事實上，有釋經者認為，「保羅在羅馬書九至十一章中對舊約的詮釋，既非拉比米大示，亦非米大示別沙；[58] 他的釋經與斐羅的釋經亦大有分別。究其原因，在於保羅基督論的出發點與猶太教的觀點截然不同，因此就算他們在釋經方法上有類同之處，他們所得的結論卻大相逕庭。」[59] 另有釋經者指出：聖經的引用與本段論證之結構有密切的關係：保羅是按照一個由字詞上

---

56 Dunn 2.518 (cf. 537). 關於米大示（midrash）作為一種釋經方法，可參張略：「釋經」222-24。亦參《羅》1.567 註 2。

57 Moo III 550 n.9 (with reference to B. Chilton). 570 n.6 (continued); cf. Schreiner 472 n.9. Cf. also Lim, *Scripture* 28: '"Midrash" refers to the classical rabbinic texts and "midrashic" to exegesis that resembles them.'

58 「別沙」（pesher; 形容詞為 pesherite）主要是指庫穆蘭社團的聖經詮釋那種文學類型。Cf. Lim, *Scripture* 28. 其特色可參同書 129-34。關於「米大示別沙」（midrash pesher），可參張略：「釋經」225-27。

59 B. Chilton 的見解，引自張略：「釋經」230（引句是張氏對所引文章的撮要）。（1）Cf. Chilton & Neusner, 'Theory' 68-70. 文中（69-70）提出一個很好的具體說明：保羅在羅九 7～8 將創二十一 12 末句解釋為「應許的兒女」才是「神的兒女」，拉比們則把「亞伯拉罕的後裔」定義為相信將要來的世界之人。作者們又指出（192 n.17），間接地，猶太人的米大示（複數）幫助我們明白保羅所進行的那種活動；只是，將保羅的釋經直接地認同為屬於米大示類別，此看法應棄置一旁。（2）Lim（*Scripture* 181）指出，耶穌基督的本人及其工作在保羅的釋經中佔著中心的位置；但在庫穆蘭的別沙（釋經）中，庫穆蘭社團那位「公義的教師」只有聖經教師的地位，他從那「惡祭司」手中所受的苦完全沒有被視為具有救贖功能。同作者又說：認為庫穆蘭文獻中有「米大示別沙」這一類別的釋經作品，此類就是拉比米大示的直接先驅者，這個見解是基於可疑的假設；認為保羅刻意地在其書信中使用了這樣的一種釋經法（「別沙」一詞完全沒有在他的書信中出現），此見解就更加沒有穩妥的根基。See Lim, 'Midrash' (here 291-92); cf. also Lim, *Scripture* 123-139 (esp. 124-29, 139).（關於後書整體，可參 J. D. G. Dunn 於 *JR* 79 (1999) 284-85 的書評。）

的聯繫、主題上的關聯、連接的疑問詞，以及神學信念所構成的模式來提出並發揮他的論證的。[60] 同作者又認為：保羅在本段應用聖經是根據兩項原則：聖經說明並證實一些宗教原則；聖經可應用在保羅自己處境中的個人、群體或事件上。保羅這種聖經應用法最合適的稱謂是「相似」（不是「預表」）。[61] 不過，這種籠統的描述事實上並不足以涵蓋本段所有的例子。[62]

一　使徒保羅的悲慟（九 1～5）

1 我在基督裏說真話，並不謊言，有我良心被聖靈感動，給我作見證：

2 我是大有憂愁，心裏時常傷痛；

3 為我弟兄，我骨肉之親，就是自己被咒詛，與基督分離，我也願意。

4 他們是以色列人；那兒子的名分、榮耀、諸約、律法、禮儀、應許都是他們的。

5 列祖就是他們的祖宗；按肉體說，基督也是從他們出來的，他是在萬有之上，永遠可稱頌的　神。阿們！

九 1　「我在基督裏說眞話，並不謊言，有我良心被聖靈感動，給我作見證：」

本節的性質近乎一個誓言，[1] 其嚴肅性可說隨著本節的結構逐步遞增：先有正面的陳述（1a），其中「在基督裏」一語加強了「我

---

60 Aageson, 'Scripture in Romans 9-11' 288; 詳見該文。

61 Cf. Aageson, 'Typology in Romans 9-11' 53, 66.（「相似」英文原作 'correspondence'.）十 6～8 對申三十 12～14 之應用就是基於這種「對應」的觀念（參「十 6～8 的釋經方法」第〔九〕說）。

62 參（例如）：九 25～26 註釋註 47 所屬正文（下面 232）。

1 Cf. H. Hübner, *EDNT* 1.59*b*. Porter（'Paul' 581）則認為保羅在此是用了「坦白」（παρρησία）的修辭技倆。Rowe（'Style' 139）對此技倆的解釋如下：講者自稱坦率直言，其用意是似乎冒著使聽者失去對講者的善意之險，使聽者因講者說實話的勇氣而增加對講者的善意。

……說真話」這話的真確性；繼而有負面的陳述「〔我〕並沒有撒謊」（1b，新譯）加強正面的陳述；最後再加上另一正面的陳述（1c），其中「在聖靈裏」（新譯）一語確定了「我的良心……給我作見證」的價值。[2] 保羅書信其他地方亦有作者起誓為證的例子（例如：林後十一31；加一20），[3] 但是這麼圓滿和強烈的表達方式則只見此處。這可能暗示保羅是在回應猶太人對他提出的批評和指控，說他向外邦人傳福音的工作表示他已背叛了自己的宗教傳統（參：徒二十一 28），對自己的同胞漠不關心。因此他在討論以色列的問題時，一開始就確定他是與自己的同胞認同的（亦參十一1）。[4]

「我……說真話」的意思不是「我要……說真話」（當代），也不是「我常／總是說實話的」（儘管那是事實），而是「我〔現在〕說的是實話，並沒有撒謊」（新譯）。[5]「撒謊」不僅指說了不真實的話，且有存心欺騙的含義。[6]「在基督裏」有解為只是「我屬於基督」（現中），相等於「以基督徒的身分〔說話〕」；[7] 但此片語在這裏可能有更豐滿的意思：「在基督裏〔說話〕」即是以「一個與基督聯合、活在祂的面前、曉得自己要向祂交賬的人」之身分

---

2 Cf. Cranfield 2.453 n.6. 單從文法的角度而言，1b 和 1c 都是插入句，因為 2 節的 ὅτι 子句是解釋 1a 的（so Cranfield 2.452）。

3 羅九 1a～b 減去「在基督裏」= 提前二 7（ἀλήθειαν λέγω οὐ ψεύδομαι）。

4 Cf. Jeremias, 'Gedankenführungen' 148; F. W. Beare, *IDB* 4.119*b*; Knox 537; Dunn 2.523; Ziesler 235; Byrne 285; Moo II 1142*b*; Moo III 556; Johnson, 'Romans 11' 94; Barrett, 'Gentile Mission' 188; Hume 139. Cranfield 2.453-54（cf. Cranfield, 'Romans 9-11' 56）則認為，保羅如此嚴肅的語調是由於他認識到，若他對他同胞的不信漠不關心，他作為「外邦人的使徒」這職分的真確性便會受質疑。

5 Cf. RSV, NRSV / NAB: 'I am speaking/telling the truth . . . I am not lying'. λέγω 和 ψεύδομαι 都是 'descriptive present', 'used of what *is occurring* now, not of what *does occur* more generally in present time' (Fanning 200, cf. 199).

6 LN 33.253.

7 So Richardson, *God* 248.

說話（參：林後二 17），這樣的人只能說真話（或至少努力如此行）。因此，「在基督裏」加強了「我說的是實話」之意，暗示基督就是「保羅所說的是實話」之見證人和至終的保證人。[8]

「我良心……給我作見證」的另一譯法是「我的良心……與我一同作證」（思高）。[9] **後一種譯法**將有關的原文動詞解為「一同作見證」，如在此詞於新約出現的另二次（二 15，八 16）一樣。[10] 在這前提下有至少兩個解釋：一說認為第一個證人是「我」，即是保羅在這裏所作嚴肅的宣告（1a、2 節），第二個證人是保羅的良心，此證人支持、證實第一證人所作的見證；另一說則解釋為除了「我和基督的密切相交使我不得不說真話」這事實外，還有我良心的見證。[11] 可是，保羅的良心和他本人（或他與基督相交的事實）一同向羅馬讀者作證，這個思想是難的，因此，**前一種譯法較可取**，[12] 尤其因為本句是緊隨於「我不是在撒謊」之後，故此本句最自然的意思是「我的良知……給我作證」（呂譯），「證實我沒有撒謊」（現中）。[13] 不管採納哪一個解釋，「良心」在此和「我」是明晰地分開的，前者是個獨立的見證人和審判者，判斷並證實後者不是

8　Cranfield 2.451-52; cf. W. Grundmann, *TDNT* 9.601; Murray 2.2; Kasemann 257; Morris 346; Mounce 195. Cranfield 2.834 又指出，此處的「在基督裏」是用於《羅》2.191 所說的第一至三個意義上。較多的時候，保羅籲請神為他作見證：羅一9；林後一23，十一31；加一20；腓一8；帖前二5（參《羅》1.209 註 3 及所屬正文）。

9　συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου = genitive absolute（獨立所有格）結構。

10　參《羅》1.377-78，《羅》2.638-41；在本節採此譯法的還有：新譯；精華 492。

11　依次見：Cranfield 2.452; H. Strathmann, *TDNT* 4.509; 及 Thayer 596 (s.v. συμμαρτυρέω).

12　Moo III 556 n.5.

13　Cf. BAGD 778 (s.v.: '*confirm, testify in support of*'); *EDNT* 3.287*a* ('*confirm witness to*'); Wallace 160; Schlier 284; Byrne 286. 多數的英譯本皆採原文此字這簡單的意思：KJV, RSV, NIV, TEV, NKJV, NRSV, CEV, NAS.

在撒謊。[14]

良心的見證本身並非無誤，因為良心有多種：除了（甲）「無虧的」、「清白的」、「清潔的」，還有（乙）「軟弱的」、「邪僻的」；[15] 良心可「受了玷污」，可「成為污穢」，甚至變成「像是給熱鐵烙死了」一般；[16] 後一類的良心不能作出正確的判斷，其見證的價值可疑。但在本節，保羅良心的見證是「在聖靈裏」（新譯）作出的；這片語在此之意可能不是所謂地方性的「在聖靈的範疇裏」（聖靈的同在彷彿擁抱著保羅），而是所謂媒介性的「被聖靈感動」（當代同）或「在聖靈的光照下」（現中）。[17] 全句意即：當保羅說「我並不是在撒謊」時，他的良心——由聖靈教導、啟迪的良心——並無自知是在說謊的痛苦感覺。[18] 聖靈是輕慢不得的，亞拿尼亞和撒非喇就曾因為對聖靈撒謊（＝對神撒謊）而遭神擊殺（徒五3～5、9～10）；故此，保羅的良心在聖靈的啟迪和光照下所作的見證是真確可靠的。[19] 雖然「在聖靈裏」一詞只是「我良心

---

14 Cf. Jewett, *Anthropological* 445-46; J. M. Gundry-Volf, *DPL* 154*a*. 李保羅 2.45 認為，保羅的良心所見證的是3節所說的那個行動，即他「真的曾經在禱告裏向神禱求過〔，〕說他願意用自己來交換那些滅亡的以色列人」。**可是**：（1）此解釋忽視了 1、2 節本身提供的線索（參上面註 2，九 2 註釋首句），反而跳越至 3 節去尋找保羅的良心為何事作證；（2）3 節那個動詞（ηὐχόμην）很可能不是指保羅確曾如此祈求（見九 3 註釋第二段〔下面 49-51〕）。

15 依次見：（1）ἀγαθός: 徒二十三 1（和合沒有譯出，思高作「純善的」）；提前一 5、19；來十三 18；彼前三 16、21；（2）ἀπρόσκοπος: 徒二十四 16（現中）；（3）καθαρός: 提前三 9；提後一 3；（4）ἀσθενής: 林前八 7、10、12；（5）πονηρός: 來十 22（思高）。原文這五個字都是形容詞。

16 依次見：（1）μολύνω: 林前八 7（思高）；（2）μιαίνω: 多一 15；（3）καυστηριάζω: 提前四 2（現中）。原文皆用這些動詞的被動語態。

17 依次見：Easley, '*Pneumati*' 305, 304 ('locative'); 及 Dunn 2.523; Moo III 556 n.7; Fee, *Presence* 833 n. 19 ('instrumental').

18 Cf. Pierce, *Conscience* 84.

19 Cf. Kuss 80; Bruce 86. Cranfield 2.453 n.1 提醒我們，不應對即使是「受了教導的基督徒」之良心作誇大的宣稱，因為連這種良心也不是行為與品格的至終審判者，就如林前四 4 所表明的。不過，該節並無提到聖靈與良心的關係。

……作見證」的修飾語（參較八 16：「聖靈」是動詞「同證」的主詞），保羅的用意很可能仍是以聖靈為作證者，祂證實保羅良心的見證，即他所說的是實話。[20]

保羅在基督裏說真話，他的良心也在聖靈裏給他作證，此二事有密切的關係：由於保羅與基督的關係（與基督聯合，活在祂的面前），他的良心也是受聖靈（聖靈是基督的靈，八 9）啟迪、教導的。[21] 保羅將此二事相提並論，是否暗指舊約關於「不可憑一個人的口作見證」（申十七 6，十九 15；民三十五 30）的要求呢？[22] 若是，他在這裏所「傳召」的兩個證人可能就是基督和聖靈：[23] 基督保證保羅所說的是實話，聖靈證實保羅良心的見證。[24]

九 2　「我是大有憂愁，心裏時常傷痛；」

開首的原文小字表明，本節就是保羅所說的「真話」（1a）。[1] 本節原文呈現交叉式排列法：我有憂愁（甲）— 大的（乙）— 不斷

---

20 Fee, *Presence* 592. 作者（856）進一步認為保羅在此暗示，他對於自己如何渴望同胞得救所存清潔的良心，乃是聖靈在他生命中工作的結果。Przybylski（'Spirit' 167）對此詞的聲稱難以置信：就如林前七 40 提到聖靈，是要證明保羅在七 1～39 創新的教導為真確的，照樣，羅九 1 提到聖靈，也應視為證明保羅在九 2～十一 36 有關以色列在神的拯救計畫中之地位的創新看法為真確的。

21 Cf. Schlatter (E) 200. Jewett（*Anthropological* 446）則認為，「在聖靈裏」只是保羅的嚴肅和正式的宣告所要求的、與「在基督裏」平行的詞語，二詞的功用只在於增加誓言的有效性和嚴肅性。良心通常純是屬人的、會錯的獨立功能；只不過保羅在這裏說，在他自己這例外的個案中，良心的見證是與聖靈和諧一致的。可是，此解釋不必要地削弱了「在聖靈裏」的意義：不錯，此詞的功用是加強誓言的嚴肅性，但這不等於說它是個無實質意義的「助語詞」，就如與之平行的「在基督裏」肯定不應如此解釋。

22 參太十八 16；約八 17；林後十三 1；提前五 19；來十 28。

23 Black 123.

24 依次參上面註 8、註 19 所屬正文。

1 參九 1 註釋註 2（上面 42）。

的（乙'）— 傷痛在我心中（甲'）。[2] 這種排列法似乎把重點放在首尾兩項上，強調了保羅的「憂愁」和「傷痛」；後者的另一些譯法是「痛苦」、「悲痛」、「哀傷」（思高／金譯／當代）。[3] 有認為前一個詞是指悲傷、憂愁、心靈的痛苦，後一個詞則指精神上的痛苦；或謂前者是指心靈的痛苦，後者則指一種較多關乎身體的痛苦，這身體的痛苦使心靈受損受壓。[4] 這些區分都值得置疑；二詞較可能並無清楚的區別，[5] 在此連著使用是為了強調之故。支持這看法的一件事實，就是此二詞在七十士譯本連著出現的另二次時，是用來翻譯希伯來文的「憂愁」這一個詞（賽三十五 10，五十一 11）。[6]「時常」原文作「不斷／住的」（思高／呂譯）；其意思可能是繼

2　Cf. MHT 4.97; Lodge 39-40. Wallace 310 n.46 認為，原句（λύπη μοί ἐστιν μεγάλη καὶ ἀδιάλειπτος ὀδύνη τῇ καρδίᾳ μου）的意思可能是（甲）'there is great grief and unceasing anguish in my heart' 或是（乙）'my grief is great and the anguish in my heart is unceasing'; μεγάλη 和 ἀδιάλειπτος 依次為定語形容詞（在甲）及表語／述語形容詞（在乙）。一般英譯本都支持（甲）：KJV, RSV, NIV, NKJV, NRSV, NAS. τῇ καρδίᾳ μου 似乎是 dative of place 多過是 dative of respect（= in the matter of the heart）。

3　λύπη 在保羅書信另外出現八次（林後二 1、3、7，七 10〔二次〕，九 7〔「作難」=ἐκ λύπης〕；腓二 27〔二次〕），新約另外七次；ὀδύνη 則另外只一次（提前六 10〔「愁苦」〕）。

4　依次見：BAGD 482 (s.v. λύπη), 555 (s.v. ὀδύνη); followed by Dunn 2.523; 及 Leenhardt 243 first n. (cf. SH 227).

5　So Cranfield 2.453; Moo III 557 n.10; cf. Thayer 383 (s.v. λύπη: '*sorrow, grief, pain*'), 438 (s.v. ὀδύνη: '*pain, sorrow*'). 按箴三十一 6（思高）的勸告，「應將醇酒給與哀慟欲絕的人（LXX τοῖς ἐν λύπαις），應將清酒給與心靈痛楚的人（τοῖς ἐν ὀδύναις）」，這似乎表示 λύπη 是比 ὀδύνη 較強的字。但若此句顯示了希伯來式的同義平行句法，這結論也是不能肯定的；現中的意譯（「烈酒是給快要死亡、心裏愁苦的人喝的」）反映了這種（同義平行句法的）理解。

6　Dunn 2.523-24（cf. Lodge 44）指出此事實。鄧氏進一步認為，保羅很可能想到這兩段經文，並且有意暗示，他所說的憂愁傷痛就是先知所言的「憂愁」——當「耶和華救贖的民……歸回〔時〕……憂愁歎息盡都逃避」。Moo III 557 n. 10 認為此說不大可能（'unlikely'）。

續不斷地，但也可能只是「常常」（新譯）。[7]

保羅沒有正式表明他痛苦的原因。一說認為，保羅的痛苦是由於他的同胞多數不但不分擔他的使命，而且（如果他們曉得他的使命的話）對其真確性表示懷疑。這就是說，他的同胞並不接受**他的**福音，因他們不能接受神委派了保羅去呼召外邦人也進入以色列所享受的、神的愛裏；他們所拒絕的，就是神呼召、「認領」外邦人的自由。[8] 但經文的證據支持*一般的解釋*，即保羅是因他大多數的同胞都不信福音而痛苦憂傷：神的選民竟然拒絕神的福音（一 1，十五 16），這不但是極大的矛盾；[9] 他們拒絕基督的福音，堅持靠行為稱義，因而得不著「因信而得的義」（九 30～十 3），故此保羅不但渴望、祈求他們得救（十 1），並且為了他們，「就是自己被咒詛，與基督分離……也願意」（九 3）。[10]

7　Cf. Schlatter (E) 201. 原文為 ἀδιάλειπτος（新約另外只見於提後一 3）。參同字根的副詞「不住地」（ἀδιαλείπτως: 羅一 9〔《羅》1.212〕；帖前一 2，二 13，五 17〔《帖前》60、178、441〕）。Stendahl 33 謂「心」在聖經的用法不是感覺的器官（內臟才是），而是思想的器官。但此解釋對本節並不合適：「憂愁」、「傷痛」顯然是關乎保羅的感覺。

8　Cf. van Buren, 'Romans 9-11' 10, 11. Lodge 215 認為保羅的傷痛最可能的原因是「現今」的末世性苦難（八 18）。此說並無可取。

9　Martyn（'Paul' 8）稱之為 'the great contradiction'.

10　Cf. Dahl, *Paul* 147; Edwards 229; Moo II 1142*b*; Wilckens 2.186; Holtz, 'Rom 11,25-26' 288; Räisänen, 'Romans 9-11 in Research' 180; Rese, 'Römer 9' 209.（1）Dunn 2.532（在九 3 的註釋中）提出另一個使保羅感到痛苦的因素：他對基督的信仰已使他很多的同胞否認他，把他視為與自己的同胞斷絕關係的人。但是 2 節和 3 節的緊密關係提示，保羅的痛苦是為了他同胞的命運，他沒有考慮到自己被他們否認的痛苦。（2）Bell 172-73（following Sanders, *Paul, the Law* 185）認為保羅很可能是特別為了彼得（在猶太地或在羅馬本身）對猶太人的宣教工作（參：加二 9）之失敗而悲傷。此說沒有足夠的證據，不能肯定。（3）Epp（'Romans 9:1-5' 81）根據與 ὀδύνη 同字根的動詞 ὀδυνάομαι 在新約兩處地方的用法——在路十六 24～25 指那財主在陰間受苦，在徒二十 38 描寫以弗所教會的長老對保羅說「以後不能再見我的面」那句話的反應——而達到所指的是「最後分離之苦」的結論：保羅在此因面對同胞一般而言都不是「在基督裏」這事實，而感受到分離的劇痛。但那財主「極其痛苦」不是因為陰陽相隔，而是「因為我在這火焰裏」；作者似乎暗示保

九3 「為我弟兄，我骨肉之親，就是自己被咒詛，與基督分離，我也願意。」

原文開首的「因為」一詞，不是引介關於保羅的悲痛的解釋（即解釋此悲痛是甚麼），[1] 而是引出另一件事實來證明他的真誠，此事實隱含了保羅悲痛的原因（見下面註29所屬正文），因而本節間接地支持上一節的話。「我也願意」（當代、現中同）、「我也甘心」（新譯）、「我也甘心情願／心甘情願」（思高／金譯）等譯法，[2] 都不是原文動詞的意思。原文動詞有兩個可能的意思：「祈求」或「願（望）」；英譯本在此多採「願望」之意，[3] 但較可能的意思是「祈求」，理由如下：（一）保羅在十章一節提到他（不僅渴望以色列人得救，且）為以色列人的得救向神祈求，本節與摩西為犯了罪的以色列民祈求（出三十二 31～32）有相似之處，這兩點都提示本節動詞的意思是「祈求」。（二）原文動詞在新約另外出現六次，其中兩次的意思肯定是「祈求」（林後十三7；雅五16），兩次的意思也較可能是「祈求」（徒二十六29；[4] 林後十三9〔緊隨7節之後〕），只有兩次較自然的意思是「願望＝盼望」（徒二十七

羅在此是「代替式地」感受了不信的猶太人所應感受的「最後分離之苦」，這個意思也很牽強。（4）保羅的悲痛和次經以斯拉肆書七60～61那位帶來啟示之天使（在58節被稱為「主」）所說的話構成強烈對比：「我要因那將要得救的少數人歡喜……我不會因那將要滅亡的許多人而憂傷……」。Cf. Boring-Berger-Colpe 377 (§597).（5）Strauss（'Romans 9' 194）認為，若保羅相信神隨意揀選一些人得生命、另一些人被定罪，則保羅激動的感情是不十分合適的，儘管以色列人是他的同胞。

1 *Pace* Morris 347. γάρ = 'For' (e.g., NIV, NKJV, NRSV, NAS).

2 參：「我處在願意的時刻／我在願意的邊緣」（精華492／活泉143）。

3 ηὐχόμην = 'I could wish' (KJV, RV, RSV, NIV, TEV, NKJV, NRSV, NAS; LN 25.6; Barrett 165), 'I would wish' (LN 33.474). Cf. H. Balz, *EDNT* 2.89*a* ('I wished'). Meeks（'Romans 9-11' 107）則譯為 '[I] would have vowed'.

4 NKJV ('I would to God'), NAS ('I would wish to God') 和 Haenchen（*Acts* 689: 'I could wish'）則採「願望」之意；但「向神」二字支持「祈求」之意。

29；[5] 約叁 2），而這兩次都不在保羅書信裏；可見原文動詞在新約他處的用法也稍為支持它在本節為「祈求」之意。[6] 這裏用的是過去未完時態，因此最好的譯法是「我可以／會祈求」。

關於原文動詞所用的未完時態直說式語法，至少有四種解釋：（一）此詞表達曾打算採取或想要採取，但是沒有實在開始採取的行動；或是表達行動被中斷，沒有完成。[7] 這就是說，保羅有想過如此祈求（或願望），但沒有將這想法付諸行動；或是他開始了這行動，但是中途放棄了。得出的兩個意思都與文理不大合適：保羅要表達的是他對同胞的關切之愛，但這兩個意思都表示這愛是沒有行動，或行動是半途而廢的。按希臘化運動時期之希臘語的用法，表達願望的動詞之未完時態，可用來指（二）現今的一個可達到的願望（如在徒二十五 22），或是（三）現今的一個不能達到的願望（如在加四 20）。[8] 按第二種解釋，保羅所祈求（或願望）（以下簡稱祈願）之事是可實現的，只不過他用了較溫和的表達方式，說成比較含糊或缺乏自信。[9] 按第三種解釋，保羅知道他的祈願是無法達

5　即使在該節，仍有英譯本作 'prayed for [daybreak]'（NKJV, NRSV）而非 'wished for'（NAS）。

6　以上理由參較 Cranfield 2.454 with n.7; Bell 173 with n.26; Wilckens 2.186-87 n.817. 前兩位作者將徒二十六 29 放在「肯定」是指祈求之列。

7　依次見：Fanning 250-51 ('conative imperfect'); Rogers 332*b* ('idiomatic impf.': 'I was on the point of wishing'); 及 MHT 3.65 ('conative or desiderative imperfect')（後一個詞參下面註 15）。伯拉糾（Pelagius, 424 年後歿）則把動詞解為指保羅成為基督徒之前所做的事；當他認識了真理，便不再這樣做（see Bray 246*a*）。

8　徒二十五 22：ἐβουλόμην（imperfect indicative without ἄν）= Attic βουλοίμην ἄν（optative + ἄν）；加四 20：ἤθελον（imperfect indicative without ἄν）= Attic ἐβουλόμην ἄν（imperfect indicative + ἄν）。See BDF §359(2); Burton §33; Cranfield 2.455, 457 n.1.

9　Cranfield 2.455, 456 提及的解釋（但不是作者對原文動詞所持的看法）。Michel 292, 293 認為，此詞同時表達兩個意思：保羅曾實在並誠意地如此願望，但是他同時曉得，這個願望受到限制（神可接納或拒絕的），而神到此為止還沒有悅納保羅願作的自我犧牲。

到的，他的意思是（三A）「我巴不得……」（呂譯），[10]或是（三B）「若如此祈願是可允許，其實現又是可使我的同胞得救的，我就會這樣祈願」。[11] 葛嵐斐反對（二）的理由是：很難（若非完全不可能）明白作基督使徒的保羅怎可能以為（或曾認為）（1）「被咒詛，與基督分離」是可能的，或（2）他的被咒詛可使他的同胞得益，或（3）他如此祈願是可允許的。鄧雅各同意第（2）點，但認為保羅可以想像自己與基督分離（參八 13，十一 20～22；林前九 27，十 12；林後十三 5；西一 22～23）；故此，保羅實在如此祈求抑或視其內容為不可能發生的事，這個問題我們不必解決——保羅本身也許並不知道答案！[12] **筆者認為**（2）是決定性的因素：由於保羅以基督之死為獨一無二、全然足夠的「補贖之法」（三 25），[13] 若他以自己作為為以色列人而獻的供物，是與他對基督之死的理解完全背道而馳的。[14] 因此，原文動詞並不表達可實現的祈願（二）或實在的、但不能實現的祈願（三A）；但（三B）並不是餘下唯一的選擇。另一個頗具吸引力的解釋是：**（四）**「（為了我的同胞）我幾乎可以祈求自己被咒詛，與基督分離」——保羅用了強烈的誇大之詞，為要表達他對同胞的深切之愛。[15] 不過，誇大之詞似乎有損

---

10 Cf. Käsemann 258: 'a seriously meant, but unrealizable wish'; BDF §359(2); Fitzmyer II 544; Louw 2.97; McKay §10.3.2; Wilckens 2.187; H. Greeven, *TDNT* 2.778:「此願望受到神的恩典不能被交換這個事實限制」；鮑 2.6。Harrington 93 也是認為保羅確實如此祈求。

11 Denney 657*a*; Murray 2.3; Cranfield 2.456; Moo III 558. Cf. Bruce 174-75; Lambrecht, 'Romans 9-11' 36; Stott 264; Schreiner 48.

12 依次見：Cranfield 2.456; Dunn 2.524, 532.

13 參《羅》1.524-27，尤其是 527。

14 So, correctly, Marshall, *Kept by Power* 117. 有趣的是，活泉 144 引述葛嵐斐的反對理由時，只列出第（2）點。海爾遜 220「事實上保羅決不能因基督成為咒詛」是英文原句 'Paul could not actually become anathema *from Christ*'（Harrison 102）之誤譯（楷體、斜體為筆者所加）。

15 Cf. Marshall, *Kept by Power* 117 ('strong hyperbole'); Lodge 215 ('speaking hyperbolically'); Moule 9 ('I could almost pray to be accursed'); Wallace 552 ('I could almost wish myself accursed.') 後二者稱 ηὐχόμην 為 'desiderative imperfect'（參上面註 7）。

於本段話的嚴肅性，故此（三B）可能仍是最佳選擇。

「自己」原文是加重語氣的「我自己」（現中），[16] 強調了這裏所說的自我犧性之極度個人性。[17] 或許保羅暗指猶太人對他的指控，「我自己」意即「被人指控為背叛了自己的宗教傳統，對自己的同胞漠不關心的這個我」。[18] 保羅聲言事實與指控剛好相反：他關心他同胞的命運到了一個地步，他（若被允許）可以祈求他自己（為了他的同胞）「被咒詛，與基督隔絕」（思高）！「被咒詛」[19] 原文在七十士譯本可指正面意義的「歸耶和華為聖之物」，或負面意義的「歸於（＝應被）毀滅之物」。[20] 此字在保羅書信另外出現四次，一致有負面的「該受／應當被咒詛」之意（新譯：林前十二3，十六22／加一8、9）。[21]「被咒詛」意即被歸於神審判的烈怒；此詞在本節放在不定詞「是」字之前，表示強調；隨後的「與基督

16 αὐτὸς ἐγώ, 如在七25，十五14；林後十二13（相反的字序見於徒十26）。參《羅》2.502（註20所屬正文）。此詞（主格）在這裏是不定詞 εἶναι 的主詞，而新約裏不定詞的主詞通常是用受格（如在羅二19）；這裏的用法是古典希臘文用法——當不定詞的主詞是與主要動詞的主詞相同時（如在本節），前者經常採主格（cf. MHT 1.212; 3.147-48）。

17 Cf. Michel 294; Cranfield 2.458.

18 Black 123-24 對 αὐτὸς ἐγώ 提出了一個更明確的解釋：保羅曾以強烈的言詞駁斥那些敵對他的宣教工作之猶太派信徒和猶太人（參：帖前二15），甚至「咒詛」他們（加一8、9；林前十六22）。是否「保羅咒詛自己同胞」的消息傳到了羅馬？若是，αὐτὸς ἐγω（='I myself for my part'）可能暗指這類謠言；保羅指出，他不但沒有「咒詛」自己的同胞，更寧願自己成為「被咒詛」的。鑑於此說所牽涉的臆測成分，筆者保持懷疑的態度，儘管此說支持正文所提供的建議。

19 ἀνάθεμα 是 Attic ἀνάθημα 在希臘化運動時期之希臘語的新格式，ἀνάθημα 繼續與 ἀνάθεμα 同時使用，二者在意思上並無分別（Cranfield 2.457; J. Behm, *TDNT* 1.354. SH 228 則持相反的意見）。

20 依次見 LXX：（1）利二十七28；次經馬加比貳書二13（以上用 ἀνάθεμα），九16；叁書三17；次經猶滴傳十六19；參路二十一5（以上用 ἀνάθημα）；（2）民二十一3；申十三16、18，二十17；書六17、18，七1、11～13，二十二20；士一17；代上二7；亞十四11（以上用 ἀνάθεμα）；申七26（用 ἀνάθημα）。

21 Cf. R. Y. K. Fung, *DPL* 200 (§3). ἀνάθεμα 在新約另外只見於徒二十三14（思高「自詛」）。

分離」一語[22] 表示，保羅想到的不是「〔從教會？〕被革除」（呂譯）的刑罰，而是失去末日的救恩——「離開主〔基督〕的面和他權能的榮光」（帖後一9；參：太七23，二十五41）。[23]

「弟兄」在保羅書信通常指基督徒同道（一 13），這裏隨後加上「我骨肉之親」，表明在此所指的是「我血統的同胞」（思高）；[24] 這種似乎獨特的用法，其實是回復「弟兄」被用來指基督

---

22 Piper 29 指出：ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ 理論上可解為指被基督咒詛，因介系詞 ἀπό 在新約有時是「被」之意（例如：路六 18，七 35；徒十五 4、二十 9）；但在這裏不應如此解釋，理由有三：（1）ἀνάθεμα 不是個「動名詞」（'verbal noun'〔= gerund, 如 'swimming'〕），本身並不清楚地包含必須有人採取的行動之意（雖然 ἀνάθεμα 可能使人自然地想起動詞 ἀναθεματίζω, 但後者所指的〔簡明：發誓，賭咒；受重誓約束〕與名詞所指的並非同一回事）；（2）本節與帖後一 9 的平行提示「離開基督」之意（參《帖後》97-98 的討論）；（3）羅八 35 剛提過「不能與基督的愛隔絕」，本節「與基督隔絕」（新譯）是自然的對比。

23 Cf. Michel 294; W. Grundmann, *TDNT* 9.549 with n.358; H. Aust, D. Müller, *DNTT* 1.414; Cranfield 2.457-58. 按 SH 228 的解釋，後來的拉比作者試圖將希伯來文的 חֵרֶם 及後來的教會作者試圖將希臘文的 ἀνάθεμα 解為從社群中「被革除」，乃是出於想把保羅的願望中似乎是褻瀆神的成分除去。Käsemann 258 認為 ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ 是指將受洗時所作成之被納入基督內（'integration' 德文原作 'Eingliederung'）倒轉過來：這意思無異於「與基督斷絕了關係，由恩寵上跌了下來」（加五 4，思高），因而是失去救恩。以上四節連同本節都用了介系詞 ἀπό 來表達分離之意；BDF §211 指出，這種用法不能直接從古典希臘文找到平行的例子。黃 183 說：「他〔保羅〕與基督分離的意思，不是實質上的分離，乃是借喻上的分離。就是他要擔負以色列人的罪而與主分離⋯⋯。」可是，為甚麼「擔負以色列人的罪而與主分離」就不是「實質上的分離」而只是「借喻上的分離」呢？耶穌「擔當多人的罪」（賽五十三 12）而被神「離棄」（太二十七 46；可十五 34），這可以說是「借喻上的分離」嗎？

24 李保羅 2.45-46 將 κατὰ σάρκα 視為同時形容 τῶν ἀδελφῶν μου 和 τῶν συγγενῶν μου, 但這不是原文結構最自然的理解。保羅在「弟兄」之後加上「我血統的同胞」，為要表明前者所指的不是保羅屬靈的「弟兄」，即他的基督徒同道，而是他的同胞以色列人。συγγενής 在這裏的意思不是「親戚」（如在可六 4；路一 58，二 44，十四 12，二十一 16；約十八 26；徒十 24），而是「同胞」（如在羅十六 7、11、21）。Cf. BAGD 772 (s.v.); *EDNT* 3.282*a*.（當代不必要且不合理地將原文二詞翻成呼格的「我的弟兄，我的骨肉呀！」。）NIV 將 τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα 譯為 'those of my own race'; 但 Roetzel 指出，一世紀時並無「猶太民族」或「以色列民族」（'a Jewish race' or 'a race of Israel'）的觀念，以色列「民」（*ethnos* = a people）是較合適的稱謂（'Race of

徒同道之前較原來的一個意思（以色列人彼此稱為弟兄）。[25] 葛崙斐認為，保羅稱不信的以色列人為他的「弟兄」，這暗示保羅以他們為仍在蒙揀選的群體內，而不是在其外。[26] 可是，雖然不信的以色列在某意義上仍是蒙揀選的（參十一 29），但保羅把他們與蒙揀選的「餘民」清楚區別出來（見十一 5、7）。「血統的」原文直譯為「按肉體」（如在 5 節，一 3，四 1）；保羅稱不信的以色列人為他「按肉體的同胞」，這提示對作基督徒的保羅而言，在他「按肉體的同胞」之外，還有「屬靈的同胞」。[27] 就如保羅在加拉太書四章末段（21～31 節）將想靠律法稱義的猶太人和（外邦的）律法主義者，認同為「按肉體而生的以實瑪利」的後裔（甲），又把因信稱義的基督徒認同為「憑應許而生的以撒」的後裔（乙），並且把二者清楚區別出來（29 節），「按肉體」在羅馬書本節可能是一種暗示，即保羅將要在下文作類似的區別（羅九 6～9 節，尤其是 8 節）。[28] 不過，在目前這一段（1～5 節），保羅暫時無意強調這些區分；他的目的是要強調他對以色列同胞之愛，此愛使他願意（若可能的話）為了他們的緣故自我犧牲。

「為我弟兄」在思高譯本被正確地意譯為「為救我的弟兄」。保羅不惜（若可能的話）自己「被咒詛，與基督分離」，表示他相

Israel', esp. 239, 243, 244）。（Cf. Davies, 'Paul' 729 n.144: 有人認為保羅是個「反猶太」者；但 'anti-Semitism' 一詞在十九世紀後期才出現，指基於種族理由的、對猶太人徹底的敵意或憎恨，所說的「理由」就是認為：猶太人的遺傳因子有別於非猶太人，他們（猶太人）構成一次等的 'race'；將這樣一個十九世紀才出現的詞語（anti-Semitism）用在任何一個一世紀的人身上，是犯了高度的「時代錯誤」。）

25 Cf. Fitzmyer II 544;《羅》1.222-23。

26 Cranfield 2.458-59; Cranfield, 'Romans 9-11' 56-57. Contra Schreiner 481.

27 參較 W. Michaelis, *DNTT* 7.741-42: 保羅認為基督徒才是他現今真正的同胞，他的 συγγενεῖς κατὰ πνεῦμα.

28 Cf. Jewett, *Anthropological* 163; Fung, *Galatians* 212-13;《真理》282。

信他不信的同胞正是在那情況之下；因為若他並不相信他們的困境和他願意為他們的緣故而進入的困境是同樣嚴重的，則保羅的話是不合理的，他只是願作無謂的犧牲而已。[29] 這樣看來，雖然介系詞「為」字本身不必有多過「為……的好處」之意，這裏的文理卻賦予它「代替」的含義。[30]

保羅在本節的話使人自然地想起（一）摩西為犯了罪之以色列民的禱告（出三十二 31～32）。[31] 蒙克認為，無可置疑地，保羅在本段把自己說成新約救恩歷史中的一個角色，與舊約的摩西平行；雖然在本段與出埃及記該段之間缺少語言上的平行，兩段的平行處是在於其中的救恩歷史人物（摩西、保羅）都極其嚴肅地獻上自己作別人的代替。[32] 不過，如上文（註釋第二段）所指出，保羅在這裏並沒有實在的獻上自己來代替式地接受不信的同胞之命運；另一點分別是，若百姓滅亡，摩西也不要繼續生存，保羅則幾乎樂於自己與基督分離，如果這會使以色列得救。[33] 保羅的話也使人想起（二）他自己的「交換公式」（例如：林後五 21，八 9）：若是可能，他願意與不信的同胞交換位置，自己被咒詛，他們得救。但事實上保羅的「被咒詛」（若是可能）絕不能成就他們的得救：基督藉著自己「成為罪」使多人得稱為義（林後五 21），又藉著自己「成了咒詛」（加三 13a，原文）[34] 使信者得福（13b～14 節）；保

29 Cf. Piper 29-30; Moo III 558-59; Hooker, *Adam* 9: 'he is willing to become what they are'.

30 Cf. Morris 347 with n.17; Moo III 559; Cranford, 'Romans 9.1-13' 30-31. 鮑 2.6 認為「為」字「〔在〕這裏很顯然的是用作『代替』的意思」。

31 Dunn 2.525, 531 認為本節也是受苦僕人的主題（賽五十三 5～6、11）之回響，保羅大抵還想到亞干的事例（書六～七）。

32 Munck 29-30; cf.12; idem, *Paul* 306. L. L. Belleville（*DPL* 620*b*）認為，摩西的請求可能就是保羅願意與基督分離的原因。

33 Bruce 174; cf. Hunter 89; Denney 657*a*.

34 留意保羅沒有說基督「成了被咒詛的」（呂譯）或「成了可咒罵的」（思高）（'become accursed': Edwards 230）；此點參《真理》208-9；Fung, *Galatians* 148.

羅卻不能藉著成為「被咒詛，與基督分離」而使不信基督的以色列得救，因為上述的交換之果效，是唯有**在基督裏**才可以經歷得到的。保羅的同胞既已拒絕了神所提供那「最不公平的交易」，不管保羅再如何將自己獻上，也是無濟於事的。[35] 肯定的是，保羅在本節用了無以上之的表達方式，表明他願意犧牲自己來使那些自拒於神所啟示的救恩之門外的同胞得救。[36] 他的渴望和願意，不僅是由於他的民族主義或愛國情懷，[37] 更是由於他對神的熱心；他的同胞是神的選民，在救恩歷史中有特殊的地位（如保羅隨即解釋的），他不願看見他們自拒於神的救恩之門外。[38]

九 4～5b　**「他們是以色列人；那兒子的名分、榮耀、諸約、律法、禮儀、應許都是他們的。列祖就是他們的祖宗；按肉體說，基督也是從他們出來的，」**

這幾句話的結構值得特別留意。論到以色列的權利，保羅首先提出「他們是以色列人」（4a），這一項可說綜合了隨後的各項。後者由三個關係子句引出，每一子句的前述詞都是「以色列人」的前述詞，即「我的弟兄，我血統的同胞」。[1] 首個關係子句（4b）用了六個陰性名詞來描述六項屬於「以色列人」的權利，其工整的排列方式在原文是顯而易見（也是容易聽出來）的：此六個項目分為

35　依次見：Hooker, *Adam* 9; Motyer 33.

36　J. Behm, *TDNT* 1.355.

37　*Pace* Dodd 164.

38　Cf. Oesterreicher, 'Rom. 9-11' 318; Barth, *CD* 2/2 202.

1　οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ . . . ὧν οἱ . . . καὶ ἐξ ὧν. . . . Cf. Harris, 'Romans 9:5' 154. 留意思高、新譯所用的冒號：「他們是以色列人：……」。Louw 1 §20（4.6, 4.13-14）則把後面三個關係子句放在開首的關係代名詞οἵτινες之下；這種理解在意思上與正文所說的「綜合」性質相符。Jewett（'Numerical Sequences in Romans' 230-31）在這裏看出九個項目（4～5b），連同末後的頌讚（5c）共為十項（作者又將這個數目和十誡、十一奉獻，和會堂崇拜所需要至少十名男丁的數目拉上關係）；這做法流於牽強，至少忽視了第一項的綜合性質，以及第十項（即使暫時假設 5c 是和 5b 分開而不是形容基督的〔詳參 九 5c 註釋〕）與其餘九項在性質上的分別。

兩組，每一組本身的三個名詞依次與另一組的三個名詞構成押韻或諧音現象。[2] 就其內容而言，押韻的三對名詞在某程度上也是相配的：猶太的拉比看出以色列獲得**兒子的名分**和他們獲賜**律法**之間有密切的關係；他們在其中進行「敬拜的**禮儀**」（新譯）的會幕，是由神的**榮耀**使之分別為聖（出二十九 43），神同在的榮耀充滿他們的聖殿（結十 4b〔參較 4a，九 3，十 18〕）；**諸約**是「**帶應許**的諸約」（弗二 12，呂譯）。[3] **第二個關係子句**只有一個項目：「列祖是他們的」（5a，呂譯、金譯）。保羅沒有把「列祖」列為第一關係子句內的第七項目，大抵是因為這樣做會破壞上述三對項目之間的對稱，尤其因為此項所指的是（陽性的）人物，該六項（皆為陰性名詞）所指的卻不是。保羅給予「列祖」二字其本身的關係子句，因他不欲將「列祖」與基督放在同一句內，後一種做法會暗示「列祖是他們的」和「基督也是從他們出來」（5b）是同一等級的權利。[4] **第三個關係子句**的結構從「是他們的」變為「是從他們出來的」。

---

2 ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι
καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι

以上分析參：Piper 6; Bell 174; Byrne 285.（1）現中則順序分為三對（留意標點符號）：「上帝使他們有兒女的名份，分享他的榮耀。上帝跟他們立約，賜給他們法律；他們知道怎樣敬拜上帝，也接受了他的應許。」這樣一來，「榮耀」是指可與神分享的榮耀，「立約」似乎是單指西乃的約；但這兩點都是有疑問的（詳見正文下文），現中的三分法因而值得置疑。（2）一些釋經者（Michel 296; Byrne, *Sons* 81-82, 83-84; Byrne 285）認為，這一列六項的特權可能是保羅從說希臘語的猶太群體取來的；但是 Piper 7（with 212-13 n.16; cf. Bell 174-75）指出，在猶太文獻中找不到與此列的形式（保羅用現在時態的動詞）和選項近似的平行例子，因此這一列應視為保羅自創的。（3）4b 的六項由五個 καί 字串連起來，此現象在辭令學上稱為 polysyndeton, 即是連接詞的重複使用（Porter, 'Paul' 580; Rowe, 'Style' 134）；參《羅》1.405 註 12 及所屬正文。

3 Cf. Piper 211 n.12; Motyer 34-35.（E. Lohse [*TDNT* 8.359-60] 指出，猶太的拉比強調，以色列獲賜律法就是他們有兒子名分的基礎。）Cranfield 2.460 n.2 則似乎不承認這種內容上的關聯。

4 Cf. Piper 7.

「**他們是以色列人**」總括了保羅的同胞在救恩歷史上的特殊地位。「以色列人」一詞在這裏首次出現，在本書另見於十一章一節；[5]「以色列」一詞在本大段（九～十一）共出現十一次，除了兩次提到猶太人／外邦人和猶太人／希臘人之對比外（九 24，十 12），「以色列」便完全取代了「猶太人」。保羅在本節突然改用「以色列人」，提示這詞（或「以色列」）和「猶太人」並不是同義的：當然二詞是指同一個群體，但「猶太人」是指信奉猶太教，有別於外邦人、撒瑪利亞人和歸教者的人，[6]「以色列人」則表示他們是雅各——神稱雅各為以色列（參：創三十二 28，三十五 10；王上十八 31；王下十七 34）——的後裔，即是與神有特別關係的、神的選民。[7]葛嵐斐指出：在猶太人早期的歷史裏，「以色列」從開始就是指耶和華所選召的聖徒群體（參：士五 2、7）；在後期（兩約之間）的巴勒斯坦猶太教，此詞是猶太人慣性地用以表達他們是神子民之意識的自稱，「猶太人」則是外國人對他們的稱謂以及猶太人與外邦人交往時的自稱（參較：可十五 32〔「以色列的王基督」〕；2、9、12、18、26 節〔「猶太人的王」〕）；在新約，「以色列人」和「以色列」繼續有著救恩歷史的含義（例如：約一

5　'Ισραηλίτης 在保羅書信另外只出現一次（林後十一 22）。在新約另外出現六次，除了單數的一次（約一 47），其餘都是在呼格的「以色列人哪」（῎Ανδρες 'Ισραηλῖται）一詞中（徒二 22，三 12，五 35，十三 16，二十一 28）。

6　在《羅》1.389（一）對「猶太人」一詞的解釋十分簡單，茲補充如下：在舊約裏，'Ιουδαῖος 原指南國猶大的居民（例如：王下十六 6，二十五 25〔見 LXX〕），或被擄時期之後（以色列只剩下南國）任何的以色列人，與外邦人相對（例如：拉五 1，六 14；尼二 16，十三 23；斯二 5，三 6；耶三十九 22；但三 8；亞八 23），由此而得明顯的宗教意味，指信奉希伯來宗教（即猶太教）的人。在兩約之間，在說希伯來語的猶太人當中，「猶太人」繼續含「猶大的居民」之意（而非籠統地指以色列人）。在新約裏，猶太人是個「非外邦人」（加二 14，三 28；徒十四 1、5），「非撒瑪利亞人」（約四 9），和「非歸（信猶太）教者」（徒二 10）。Cf. W. W. Gasque, *ISBE* 2.1056; cf. also Dunn, *Theology* 505-6; 'Jewish-Christian Identity' 179-81.

7　Cf. Ellison 31; Meyer 1154*b*.

31、47、49，三 10，十二 13）。**由此可見**，保羅稱他的同胞為「以色列人」，即是說「他們是上帝的選民」[8]（現中乾脆地如此意譯）。保羅隨即指出一連串的特權，來詳述作「以色列人」在救恩歷史上的意義，補充了三章二節所開始的、對「猶太人有甚麼長處？」（1 節）那個問題的答案。[9]

還有三點值得留意：（一）開首的關係代名詞「他們」在這裏有表達性質之意：他們是這樣的一種人，即是享有特權的、神的選民。[10]若此詞在這裏（如在六 2）還有表達原因的作用，[11]則保羅為了他的同胞而經歷的憂愁和傷痛，正是由於他們是神的選民。[12]（二）「他們」的前述詞是第三節末的「我的弟兄，我血統的同胞」，而該節暗示，他們的困境是嚴重的。雖然如此，這些人仍被稱為「以色列人」，即是神的選民。[13]（三）一些釋經者強調，所述的特權不僅是以色列人在神權政體下享受的權利，而是（至少那些可作以下解釋的項目是）現今（在保羅時代）仍具完全的救恩意義。因為「是」字原文為現在時態，強調了他們現今（在他們不信基督的光景中）仍是神的選民。「他們是以色列人」此句之後的三個關係子句（4b、5a、5b）本身並無動詞，但其隱含的「是」字的時態，是由明白表示的「是」字（4a）之現在時態所斷定；這就是

---

8 Cf. Cranfield 2.460-61; Moo III 561 n.30; also Bell 173-74; Dunn 2.526; Dunn, 'Jewish-Christian Identity' 187-88.

9 Harrison 102 的一句話（'his implied promise to enlarge on〔＝詳述〕the advantages of his people (3:2)'）在海爾遜 221 被誤譯為「他所指的應許還擴大到他同胞的長處上（三 2）」。

10 Morris 348 n.19 稱這裏的 οἵτινες 為 'the relative of quality'. Cf. Porter 133（'who by their very nature'）；《羅》2.190 註 2 後半。

11 I.e., οἵτινες = 'inasmuch as' (SH 229; Black 124; Dunn 2.526), 'because' (Moo III 560). 參《羅》2.189-90（註 2 所屬正文）。

12 參較九 3 註釋末段末（上面 55）。

13 Piper 8 強調此點。

說，「他們是以色列人」之後所列的八項特權，現今仍是以色列人的。[14] 不過，這並不是隱含的現在時態之「是」字唯一可能的解釋；莫梯亞就解釋為以色列不但在舊約時獲賜這些福澤，以色列也應在如今享受與這些舊約福澤對稱的新約福澤（例如：兒子的名分〔八15、23〕、榮耀〔五2，八30〕、亞伯拉罕是所有因信基督而稱義的人之父〔四 11～12〕），以色列是基督為我們所成就的一切之合法享有者。[15]

筆者認為隱含的「是」字之現在時態，可解釋為表示所列舉的特權是以色列人的歷史不可磨滅的一部分，更是基礎性的部分，因而那些特權可以說成現今仍是屬於以色列整體的。有兩點支持這個見解：第一，保羅所列出的八項是構成猶太教的基本元素，都是以色列蒙神揀選的記號。[16] 第二，由這八項的次序看來，保羅大致上是順著合乎邏輯的歷史次序來思想的：以色列人在出埃及時被神授予**兒子的名分**；他們在曠野、在會幕、在雲柱火柱中看見神的**榮耀**；神與他們立**眾約**（包括摩西的約，及之前的亞伯拉罕之約）；立約之後，神賜下**律法**，定下**敬拜的禮儀**（新譯）；神的**應許**成為神有責任要作的事；提及應許使保羅想到領受那些應許的**列祖**，以

---

14 E.g. Bell 175; Piper 15. Cf. H. Bietenhard, *DNTT* 2.795; Harrington 94. 另一方面，至少就 ἐξ ὧν ὁ Χριστός（5b）此句而論，隱含的動詞不一定是現在時態的 ἐστιν, 而可能是過去時態的 ἦλθεν（參：提前一15）、ἐγένετο（參：加四4），或乾脆地 ἦν（so Harris, 'Romans 9:5' 154 n.24）。

15 Motyer 35.

16 Evans, 'Romans 9-11' 562-63 n.12. Moo（'Romans 9-11' 254-55）認為，保羅在九6～29 的主要工作，就是解釋個別的被揀選如何限制以色列整體蒙揀選的性質和意義。Cranford（'Romans 9.1-13' 37-38）說，保羅在3～5節的用意不是要辯證以色列（'ethnic Israel'）是蒙揀選的，而是要申述，「約的權利仍在某意義上是和以色列有關聯的」（'covenant privileges are still in some sense associated with ethnic Israel'）；如何關聯呢？是藉著忠信的餘民（'through a faithful remnant'），6節。Lambrecht（'Rom 9,1-13' 57）則反對 Cranford 的整個論點。

及那些應許所關乎的**基督**。[17] 採納了這見解後，我們仍可接受上一個解釋的要點，即是以色列在神權政體下享受的這些特權，（至少大部分）在新約之下有其相對物，是以色列人可按在新約定下的條件而享受得到的；只是我們並不以此為「是」字的現在時態本身的意思。[18] 以下依次討論保羅所列舉的、**以色列人的特權**（共八項）。

（一）「**兒子的名分**」——原文在上文已出現兩次（八 15、23；新約另見於加四 5；弗一 5），其意思是「藉著（被）收養而得的兒子名分」。[19] 鑑於此詞在這裏被列於神對以色列的賜予之首，所指的就是神收納以色列民作祂兒子並帶領他們出埃及的事蹟（尤見出四 22～23；何十一 1），這歷史事實就是新約另外那四次提到信徒有「兒子的名分」之舊約背景。[20] 以色列的兒子名分是神所授予的，是由於神「從地上的萬民中，揀選〔了他們〕特作自己的子民」（申十四 1～2），叫他們領受特別的祝福和使命，而以色列被選為神的長子這神學真理，由他們被神領出埃及這歷史事實表明出來；換言之，以色列確知神是他們的父，不是基於神話，而是根植於以色列在歷史中所經歷過、神一次獨特的拯救行動，而以色列基於此拯救事實的兒子名分（參：申三十二 6；賽六十三 16，六十四

---

17 Cf. Witherington, *Jesus* 115; *Narrative* 60. 若這一點是對的，即保羅是按歷史次序來思想，Dunn（*Theology* 503）的解釋便顯得遜色：他認為保羅故意以「兒子的名分」和「榮耀」開始，因為此二詞正是他在八 15～23 之闡釋的中心。

18 如此，我們便不必接受 Räisänen（'Romans 9-11' 181）的看法：「是」字指現在，但九 6 及下，以及保羅書信其他地方（如林後三、腓三）表示，保羅對羅九 4～5 所提及的、以色列的權利，只是「口不應心」（'pays lip service to'）。Wright（'Romans 9-11' 237）也是認為，此處所列的一切權利，已全部轉歸猶太人的代表、彌賽亞的身上，而藉著他也轉給了所有「在他內」的人。

19 參《羅》2.626-29。Cf. also Schlier 286: 'die Sohnschaft, die durch Adoption zustande kommt' — thus 'adoptive sonship', 'sonship by adoption'.

20 Cf. J. M. Scott, *DPL* 17*b*-18*a*（參較《羅》2.627-28 註 27）。

8；耶三十一 9）就是神歷世歷代以父親的身分對待以色列之開始和基礎。[21] 保羅在此將「兒子的名分」一詞（此詞在七十士譯本沒有出現）用於以色列，也許就是為要強調這事實：以色列之所以是神的長子，全是由於神的揀選；她的身分不是必然的或固有的，而是神恩典的作為之結果。[22]

貝理察強調，「兒子的名分」是以色列現今享有的，不管她是否相信基督；[23] 派約翰提出三項理由支持與此相關的見解，即此詞在本節的意思與在上文二次（八 15、23）的意思相同，具有救恩意義。[24]（一）原文名詞在新約只見於保羅書信，在七十士譯本並無出現，在保羅之前的用法幾乎全無宗教意義；因此，除非文理絕對地如此要求，否則我們不應將與本書另二次（及加四 5；弗一 5）不同的意思賦予本節。**可是**，雖然原文名詞在本書出現的三次都是「藉著（被）收養而得的兒子名分」之意，但在另二次所指的是**個別的**、領受了聖靈的**基督徒**，他們享有新約的福澤之內的一切權利；以色列人的兒子名分則是屬於以色列整體，他們享有舊的約之內的一切權利，[25] 而且在本節所指的是**不信基督的以色列的整體**；如此不同的文理是足夠的理由，叫我們認為此詞在本節並沒有它在另二次所具的救恩意義。[26]（二）橄欖樹的比喻（十一17～24）的含義就

---

21 Cf. Jeremias, 'Abba' 12-13; *Message* 11; Cranfield 2.461. 申十四 1 例外地稱個別的以色列人為「神的兒女」（原文是複數的「兒子」；何一 10〔MT 二 1〕指的是未來，不是現在），可說把以色列整體所享有的「兒子的名分」之含義表達了出來。參《羅》2.622 註 17 所屬正文。

22 C. F. D. Moule, *IDB* 1.48*a*; cf. E. Schweizer, *TDNT* 8.399 ('conferred by God's act').

23 Bell 176. Stendahl 42 甚至說：保羅說猶太人有（如今有）兒女的地位；他們不必歸信基督也可以成為神的兒女。但見十一 26a 註釋末後兩段的討論（635-39）。

24 Piper 17-18.

25 Cf. Moo III 562.

26 *Pace* Piper 16：作者認為以色列整體的民族及宗教連續性（'the ethnic and religious continuity of corporate Israel'）使保羅可把以色列整體只有在將來才可經歷得到的，歸於現今的以色列。

是，教會（＝野橄欖）所享受的一切福澤，皆因教會被接在好橄欖上，得以「同沾橄欖樹根的肥脂」（17 節，思高）；故此，教會得以享受神兒子的名分，乃是由於她有分於神的子民，即是歷史上的以色列。**可是**，好橄欖樹顯然不能認同為不信的以色列，後者乃是「因為不信，所以被折下來」（20 節）的枝子，而保羅此刻所論、具有兒子名分的，正是不信的以色列整體（九 3），如派約翰自己強調的。[27] 此外，說「教會所享受的一切福澤，皆因教會被接在好橄欖上」未免言過其實，因為聖靈沛降在教會和信徒身上是救恩歷史的新紀元劃時代的現象，並非由於教會有分於歷史上的以色列（參：約七 39，十四 16～17，十六 7；徒二 17、33、38、44～45）。（三）早在舊約，以色列的兒子名分已具可有分於榮耀的未來之含義，是超過神權政體下之福澤的；兩約之間的文獻亦有表達以色列的兒子名分之未來含義；拉比們常討論以色列的兒子名分與未來救恩的關係，且常表示以色列的兒子名分保證了它的至終得救。**可是**，保羅在本書開首（一 18～三 20）所要駁斥的，豈不正是與此論點相關和相似的、猶太人的信念和假設——猶太人作為神的子民必然得救，割禮就是得救的保證——嗎（尤見二 1～5、17～29）？[28] 基於上述的討論，**筆者認為**派約翰的論點未能成立；本節的「兒子名分」應視為只有歷史性和神權政體的意義，而不是另四次（八 15、23；加四 5；弗一 5）所具圓滿的救恩意義。[29]

（二）「**榮耀**」——呂振中譯本作「上帝之榮現」。這是指神與其子民同在的外在標記，即是舊約常提及的「耶和華的榮耀」；巴勒斯坦猶太教的文獻啟創了「舍吉拿」一詞，一面強調神的同

27 參上面註 13、14 及所屬正文。

28 參《羅》1.345 註 9、406、409。

29 類似的區分見於：Murray 2.4-5; Cranfield 2.461; Moo III 562; 鮑 2.8。

在，同時保障神的超越性。[30]「耶和華的榮耀」向以色列顯明，先是在曠野（出十六7、10），尤其是在西乃山（二十四16～17）及在會幕（二十九42～43，四十34～35；利九6、23；民十四10，十六19、42[31]，二十6）；其後是在聖殿中（王上八11；代下五14，七1～3）。[32] 領以色列民走路的「日間雲柱，夜間火柱」，以及安在約櫃上的施恩座兩端、與施恩座合成一整塊的二基路伯像，也都是耶和華同在的標記。[33]

---

30 Cranfield 2.462（「舍吉拿」英文作 'Shekinah'; cf. SH 230）。葛氏指出，本節 ἡ δόξα 這種單獨（即是沒有「神的」或「祂的」等修飾語）的用法，在拉比文獻找不到平行的例子。Hume 139 則認為 δόξα 在這裏是指猶太人因其著名的宗教信仰和習俗而有的好「名聲」。

31 MT 及 LXX 皆為十七7。

32 「耶和華的榮耀」一詞在舊約另見於：民十四21；詩一O四〔LXX 一O三〕31，一三八〔一三七〕5；賽三十五2，四十5，五十八8，六十1；結一28，三12、23，十4、18，十一23，四十三4～5，四十四4；哈二14。

33 依次見：（1）出十三21～22，十四24，四十38；民九15～16，十四14；申一33；尼九12、19；詩七十八（LXX 七十七）14，一O五（一O四）39；另參：出十四19、三十三9～10；民九17～22；（2）出二十五22；民七89；撒上四4；撒下六2；王下十九15；代上十三16；詩八十1（LXX 七十九2），九十九（九十八）1；賽三十七16；參：來九5（《來》2.58）。

再一次，派約翰認為這單獨使用的「榮耀」一詞，像上一項「兒子的名分」一樣，是根植於過去而朝向未來的；「榮耀」是指以色列將要有分分享的、末日的榮耀（詳見 Piper 18-19）。筆者沒有被他的理由說服。例如：（1）保羅使用 δόξα 一字約七十次（詳參《帖後》99-102），指舊約裏神的顯現的只有一處地方（林後三7～11）。可是，這正好表示此字可用來指舊約裏神的顯現；而上文已經指出，保羅在這裏可能是按照以色列人的歷史來思想（參註17所屬正文該段）。（2）二10（「先是猶太人」）暗示，未來世代的榮耀在一特別意義上是以色列的特權；同樣，「不但是從猶太人中，也是從外邦人中」這話表示，保羅預期讀者會推論那「預備得榮耀的器皿」包括猶太人（羅九23～24）；為甚麼呢？可能是由於「〔末日的〕榮耀是屬以色列的！」可是，二10的「先是猶太人」可另作解釋（參《羅》1.357）；至於九23～24，其下文（九30～十4）清楚表明，那「預備得榮耀的器皿」包括猶太人，是因後者信靠了基督，不是由於末日的榮耀是屬以色列。

Epp（'Romans 9:1-5' 82）的見解與派氏剛好相反：保羅大可以把「以迦博」（意即「沒有榮耀」）寫在以色列之上，因為「榮耀離開以色列了」（參：撒上四21～22）——因為以色列沒有取用耶和華的榮耀在基督裏的自我彰顯（林前二8；林後四6），因而由「榮耀」所提供的連續性被打斷了。

（三）「諸約」——原文是複數的「約」字。[34] 另一譯法是「盟約」（思高、金譯）；這譯法值得商榷，一來因它似乎假定原文是單數的，二來（更為重要的）是因為此詞未能表達原字的意思。雖然原字可指人與人之間的約（例如：書九 6；撒上二十三 18），[35] 但此字在新約出現的三十三次，除了三次（加三 15；來九 16、17）之外，一貫的用法是指神與人所立的約；而當所指的是神與人所立的約時，「約」就不是神和人雙方達成協議的結果，自然也不是神的「遺囑」（原字在古典希臘文一般的用法有「遺囑」之意），因為神是不死的；而是（像遺囑一樣）「單邊」性質的安排，即其條款是由神單方面定下，另一方不能討價還價，只能全盤接受（或拒絕）。[36] 複數的「約」字在七十士譯本並不罕見；[37] 在新約則另外只出現二次，分別指夏甲和撒拉的類比中「那兩個婦人〔所代表的〕兩約」（加四 24），以及神給予以色列的「應許之約」（弗二 12，原文自譯）。

---

34 單數的異文 διαθήκη 有很強的古卷證據支持，但若這是原來的語句（其意思顯然是指西乃之約），則抄寫員是沒有理由要把它改成複數的。另一方面，抄寫員很可能會把原來的複數字改為單數，使之變成像本節其餘的單數字一樣；複數的「約」字似乎會牽涉解釋上的困難，因而被改成單數。故此，複數的語句應被接納為原來的。So Metzger 519 = Metzger II 459. Cf. Piper 210-11 n.9; 作者認為是保羅故意選用（而不是有抄寫員把原來的單數改為）複數的 διαθῆκαι, 使之與複數的 ἐπαγγελίαι 平行（參上面註 2）。基於上述原因，我們不同意 Christiansen（'Romans' 221-22）的見解：他接受單數的「約」字，主要理由是舊約作者和死海古卷從沒有用複數的「約」字。

35 LXX 在該二節皆用本節的 διαθήκη 一字。但這種人間的約亦可用另一字表達——συνθήκη（例如：賽三十 1；但十一 6、17；次經馬加比壹書十 26；貳書十二 1，十三 25）；此字在 LXX 出現一共只有十四次。

36 較詳細的討論見《來》1.456-58，包括 458 註 18 對於把 διαθήκη 譯為「盟約」的批評。

37 例如：次經所羅門智慧書十二 21，十八 22；傳道經四十四 12、18（指挪亞之約）；馬加比貳書八 15；以斯得拉肆書（續篇下卷）三 32，四 23，五 29，七 24、83，八 27。Michel 295 指出，拉比文獻和希臘語的猶太文獻都提及複數的約，所想到的不但是先祖（如挪亞、亞伯拉罕），也包括曠野時期（西乃山、摩押平原、基利心山）。

就本節而論，「眾約」（新譯）可能並不包括挪亞之約（創六 18，九 9），因為挪亞之約不是單給予以色列，[38] 而是神「與地上一切有血肉之物」立的（九 17）。由於保羅在這裏是在臚列以色列人所享有的、救恩歷史上的特權，「眾約」可能包括以色列的歷史中所有重要的約，即是包括：（1）**亞伯拉罕之約**（創十五 18，十七 1～21）[39]——此約稱為「〔神〕與亞伯拉罕、以撒、雅各所立的約〔單數〕」（出二24；王下十三23；參：申九5），因為神與亞伯拉罕所立的約後來也給了以撒（創二十六 2～5）和雅各（二十八 13～15，三十五 11～12），亞伯拉罕之約中那基礎性的應許（十二 2～3、7）其後亦分別給了以撒（二十六 3～4）和雅各（二十八 23～24），後二者稱為與前者「同蒙一個應許」者（來十一 9）；[40] 故此，「與亞伯拉罕所立的約」（詩一〇五9；代上十六16）可視為「與雅各所立的約，與以撒所立的約，與亞伯拉罕所立的約」（利二十六42）之簡寫和總稱。（2）**摩西之約**[41]——拉比文獻提到出埃及時期內的三個約，即是摩西之約的三個形式：首個是在何烈山，即西乃山（參：出十九～二十，二十四8，三十四10；申四10、15，五2，二十九 1b；王上八9；代下五 10；瑪四4），[42] 第二個在摩押

38　So, correctly, Dunn 2.527. Cf. Cranfield 2.462 n.3. 這就排除了下列的解釋：「眾約」是指（1）挪亞之約，以及與亞伯拉罕、以撒、雅各所立的約（SH 230; 活泉 145）；（2）與挪亞、亞伯拉罕、摩西所立的約（Guerra 146）；（3）與挪亞、亞伯拉罕、摩西、約書亞、大衛所立的約（Morris 348; Moo III 563）；（4）挪亞之約、與亞伯拉罕、以撒和雅各所立的約、西乃之約，以及與由猶太人和外邦人組成的教會所立之約（加四 24；弗二 12）（Schlier 287）。

39　W. S. Campbell（*DPL* 181*b*）認為保羅想到的主要是亞伯拉罕之約，不管原來的語句是單數或複數的「約」字。Cf. SH 230; Dunn 2.527（但見下面註 47）。

40　參《來》2.264。

41　Schoeps（*Paul* 237）和 Munck 31 認為，「諸約」是指從亞伯拉罕至摩西的眾約。

42　Betz（'Romans' 330 n.53）將「諸約」解釋為亞伯拉罕之約，及四百三十年後的西乃之約（加三 17）。

平原（參：民三十三50，三十五1，三十六13；申二十九1a），[43]第三個（在約書亞領導下）在基利心山和以巴路山（參：申十一 29，二十七 12～13；書八 30～35，二十四 25）。[44]（3）**大衛之約**（撒下二十三 5；詩八十九 28～37）。[45]（4）耶利米所宣告（耶三十一 31～34）、由基督啟創並完成了的**新約**（林前十一 25；羅十一 26～27[46]）。[47]

（四）「律法」——原文在新約出現僅此一次，此字直譯的意思是「律法的設立」，但亦可指其結果，即「所設定的律法」。[48]此字在七十士譯本出現的三次（次經馬加比貳書六 23；偽經馬加比肆書五 35，十七 16），其意思都是後者，所指的是摩西的律法。[49]

---

43 留意申二十九1明說，耶和華在摩押地與以色列人所立的約，「是在他和他們於何烈山所立的約之外」。

44 巴列特認為此三者就是本節「諸約」的意思（Barrett 166; Barrett, *Adam* 23）。Cf. Byrne 285:「諸約」＝原先在西乃山訂立，其後多次被重複的摩西之約。

45 Fitzmyer II 546 將「諸約」解釋為與以色列的先祖——亞伯拉罕、以撒、雅各、摩西和大衛——所立的約。Murray 2.5 沒有提到以撒和雅各，但此二者可說已包含在亞伯拉罕之約內（見正文〔1〕之下的解釋），因此麥約翰的解釋基本上與費茲邁的並無分別。Cranfield 2.462 則認為大衛之約「可能」（'possibly'）是包括在內。

46 Piper 19-20（followed by Bell 177）強調，不能將這在羅馬書提到唯一的另一個「約」排拒於「諸約」之外。參十一 26b～27 註釋倒數第二段（下面 650-51）。

47 一些釋經者將「諸約」解釋為舊的、西乃之約，以及耶利米所宣告、由基督啟創的新約（Manson 947*b* [§824b]; Epp, 'Romans 9:1-5' 83）。Dunn 2.527 認為這是個可能的選擇，2.534 則顯然採納了此解釋（但參上面註 39）。C. Roetzel（'Διαθῆκαι in Romans 9:4', *Bib* 51 [1970] 377-90〔筆者沒有看過此文〕）認為複數的「約」字是指神賜給祂子民的命令、律例或（可能）誓言；但見 Schreiner 484-85 n.12 所提出的反對理由。Lacey（'Law' 162）則認為鑑於 Roetzel 的結論，「約」字對保羅而言雖肯定地是個專門名詞，但很可能同時亦有較含糊的關聯。

採與正文的解釋大致相同的釋經者包括：Bruce 175; Ellison 36-37; Black 125. Murray 2.5, Cranfield 2.462 和 Edwards 230-31 則省去新約；但見上註。

48 依次見：精華 492；活泉 145。英譯本多採前者，'the giving of the law' (KJV, RSV, NKJV, NRSV; H. H. Esser, *DNTT* 445); cf. NIV: 'the receiving of the law'; 呂譯作「律法的制定」。

49 Cf. BAGD 541 (s.v. νομοθεσία).

在本節，釋經者的選擇是在於（1）律法的頒賜和（2）律法本身。[50] **後者較可取**，理由有二：第一，此詞的前後都是以色列獲賜之物本身（約、禮儀、應許〔不是約的訂立、禮儀的制定、應許的賜下〕）；第二，保羅在此選用了這獨特的詞，很可能是因它與第一項「兒子的名分」原文構成同音現象，若用通常的「律法」一詞則會失去這種辭令的果效。[51] 按這種理解，這裏所指的就是摩西的律法（申四 44），[52] 那是神給以色列的特殊禮物（參：詩一四七 19～20；羅二 20，三 1）。

（五）「禮儀」——原文在七十士譯本總是指對神或神明的事奉；此字在新約也是用來指對神的「敬拜」（羅十二 1〔現中〕；來九 1〔新譯〕）或「事奉」（約十六 2），有兩次特指摩西律法下的「崇拜儀式」（來九 6〔複數〕，現中）或「事奉的聖禮」（本節，呂譯），即是「敬拜的禮儀」（新譯）。[53] 鑑於上文剛提及約和律法，「禮儀」可最自然地解釋為舊約各種有關獻祭的規例 [54]（參：出十二 25、26）；這獻祭的禮儀不僅指以色列人於曠野流蕩時在會幕中

---

50 依次見（例如）：（1）SH 231; Käsemann 259; Ziesler 237 n.*m*; Moo III 564; LN 33.339;（2）Cranfield 2.463; Wilckens 2.188 n.828; W. Gutbrod, *TDNT* 4.1089; G. Schneider, *EDNT* 2.471*a*.

51 比較 νομ<u>οθεσία</u> 和 υἱ<u>οθεσία</u>（參上面註 2）；νόμ<u>ος</u> 只能與 υἱ<u>ός</u> 同尾音。Cf. Piper 6, 21; Bell 174, 177; Dunn 2.522, 527.

52 Byrne 287（cf. Byrne, *Sons* 82 n.12）和 Fitzmyer II 546 都是解釋為摩西五經作為一套法典。

53 λατρεία（新約僅此五次）= 'the service or worship of God acc[ording] to the requirements of the levitical law'（Thayer 372 [s.v.]）。參精華 492：「宗教的禮儀；由律法規定的利未人的事奉的總稱（Godet）」。

54 Piper 22（218 n.40 指出，「禮儀」、「約」、「律法」這三個詞在次經馬加比壹書二 19～22 幾乎是同義的）。Cf. H. Strathmann, *TDNT* 4.65: 'the sacrificial cultus'; H. Balz, *EDNT* 2.345*a*: 'sacrificial worship'; Moo III 564: 'the sacrificial system'. 按希伯來書作者的解釋，「從前頒給以色列人民的法律是根據利未祭司制度的」（來七 11b〔原文次序〕，現中）；這就是說，以色列民所領受的律法，是以利未祭司職任為其基礎，律法的實施有賴利未祭司的職任（教導律法和燒香獻祭）（詳參《來》1.437-38）。

的敬拜（書二十二27〔參29節〕），[55] 也不僅指在聖殿裏的祭獻和事奉（代上二十八 13），[56] 而是同時指二者：神所指定（不是人自以為對〔參：王上十二33〕）的在會幕和聖殿裏的敬拜禮儀。[57]

（六）「應許」——原文是複數的，新譯本作「各樣的應許」。此詞有多種解釋：（1）特指有關彌賽亞及其救恩之應許；或是神對其子民的許多應許，尤其是有關彌賽亞的應許；[58]（2）包括有關彌賽亞的應許，尤其是對亞伯拉罕及其後裔的應許；或是對亞伯拉罕、以撒、雅各、摩西（申十八 18～19）和大衛的應許；[59]（3）首先是指神給亞伯拉罕，後來對以撒、雅各重申的應許；但「神的應許，不論有多少，在基督都是是的」（林後一 20）這話，以及「這等應許」（七 1）是指先知的話（引於六 16～18）這事實，提示保羅可能還想到舊約許多其他的應許，特別是有關末日及彌賽亞的應許；[60]（4）原先給予亞伯拉罕、其後不斷地重複申述的應許；即是對列祖的應許。[61] **筆者贊成**最後這個解釋，理由如下：第

---

55 *Pace* Munck 32.

56 *Pace* SH 231 ('the temple service'); Michel 295 ('Tempeldienst, Opferkult, Gottesdienst'). Byrne 287 / Dunn（*Theology* 503）認為所指的首先是／肯定是聖殿的崇拜禮儀。Morris 349 認為除此之外，保羅也想到會幕和會堂的崇拜。Cranfield 2.463 則認為除了聖殿的獻祭禮儀這主要的意思外，此詞亦包括會堂及敬虔的猶太家庭裏不涉及祭獻的崇拜；Dunn 2.527（cf. 534）也是認為此處大抵亦有深一層的、較廣義的用法。

57 Denney 657*b*; Ellison 37. Bell 178 則認為除了舊約的各種獻祭規例外，此詞也包括現今（保羅當代）的獻祭禮儀。Epp（'Romans 9:1-5' 83）以申十 12 的要求——以色列要「盡心盡性事奉」耶和華——詮釋「禮儀」；不過，該節所用的是動詞（LXX λατρεύειν），不是本節的名詞。

58 依次見：Black 125; Morris 349.

59 依次見：Bruce 175; Davidson-Martin 1034*a*; 及 Fitzmyer II 547. 參：撒下七 12～13；詩八十九 3～4（LXX 八十八 4～5），一三二（一三一）11、17；徒十三 23、32～34。

60 Cranfield 2.464; Piper 24; Bell 178. 葛嵐斐舉出下列經文為有關末日及彌賽亞之應許的例子：撒下七 12、16；賽九 6～7；耶二十三 5，三十一 31～34；結三十四 23～24，三十七 24～28。

61 依次見：Byrne 286；Dunn 2.528. 參：（給亞伯拉罕）創十二2～3、7，十三14～17，十五4～5、7、18～21，十七 4～8、16、19、21，十八 18，二十一 12，二十二 16～18；（給以撒）創二十六 3～5；（給雅各）創二十八 13～14。（Ziesler 238 則認為主要是指對亞伯拉罕的應許。）亦參《羅》1.609 連註 10。

一，十五章八節明白地提到「對列祖所發的應許」（呂譯）；第二，下一個項目隨即提到「列祖」（5a），「為列祖的緣故〔以色列——即使不信——仍〕是蒙愛的」（十一 28）；第三，下一段的論證也是涉及以色列的族長（九 6b～13 節）；第四，神對亞伯拉罕的應許（四 13～17a）及亞伯拉罕對此應許之回應（17b～22 節），曾在上文的論證扮演了十分重要的角色（23～25 節）。

（七）「列祖就是他們的祖宗」（5a）——這是形容「我血統的同胞」的第二個關係子句（參上面註 1）；原文直譯為「列祖是他們的」（呂譯、金譯）。[62] 一說認為，「列祖」在狹義上是指以色列的族長，在廣義上是指早期歷史的人物；或特別是指亞伯拉罕、以撒、雅各和十二族長，可能也包括舊約歷史中其他的傑出人士，如大衛；或是指救恩歷史中卓越的父老，從亞伯拉罕開始，包括（例如）大衛。[63] 班納認為保羅很可能是想到那些族長，尤其是亞伯拉罕[64]（參：太三 9；路三 8；約八 39、56）。**筆者的理解**如下：由於「以色列人」一名是來自雅各（參：創三十二 28），「列祖」必須包括雅各，因而必然包括以撒和亞伯拉罕；下一段（羅九 6～13）亦提到這三位族長；早在以色列民出埃及之前，神就對他們介紹自己為「你們祖宗的神，就是亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神」（出三 15，參 13 節）。因此，「列祖」最宜解釋為「那三位偉大的族長」。[65] 保羅把他們包括在以色列的權利之內，也許是由於保羅所賦予列祖的神學重要性（十一 28，參 16 節）。[66] 保羅的意

---

62 ὧν οἱ πατέρες = 'whose are the fathers / to them belong the patriarchs" (KJV, NAS / RSV, NRSV).

63 依次見：Michel 295; Cranfield 2.464; Murray 2.6.

64 Byrne 287.

65 Munck 32 with n.17. Cf. Denney 657*b*; Kuss 677; Piper 25; Bell 179; Schreiner 486.

66 Piper 8. Schreiner 486 認為這裏提及列祖，為要讀者想起有關「等待著以色列的末日救恩」的應許。作者說十一 28 是本節至重要的詮釋，因該節的文理（26～27 節）保證以色列必獲得末日的救恩。筆者未能同意此說；詳參十一 26a 註釋，十一 26b～27 註釋，十一 28 註釋末後兩段。

思大抵是：論到他的同胞，「〔這些〕蒙揀選的列祖也是他們的祖宗」（新譯），「他們是〔這些〕族長們的子孫」（現中），足見他們在救恩歷史上的特殊地位。

（八）**「按肉體說，基督也是從他們出來的」**（5b）——在這形容「我血統的同胞」的第三個關係子句裏，開首的結構有別於第一、二兩個：從「是他們的」（4b、5a）轉為「是從他們出來的」。[67] 後一個結構表示基督是個以色列人，有猶太人的血統；[68] 這是以色列何等大的榮耀。藉著這結構上巧妙的改變，保羅可能有意暗示基督和列祖不是同等的：以色列人可以說「列祖是〔屬於〕他們的」，但他們不能說基督是（單屬於）他們的。[69] 釋經者大都同意，「基督」在此明顯具有其正式稱號之意——「上帝所膏立者」（呂譯），即是彌賽亞，神所委派的、世人的救主；[70] 在基督

---

67 由於 ἐξ ὧν 之前有 καί 字，ὧν 的前述詞是 Ἰσραηλῖται 而非 πατέρες（so, correctly, Schreiner 486 n.15）。

68 Piper 26; cf. Knox 539.

69 Cf. Kuss 677; Harrison 103（海爾遜 222）；Lodge 46-47; Schreiner 486. Barth（*CD* 2/2 204）認為，基督既不是「屬於」以色列，也不是「屬於」教會，而是神的選民整體皆屬乎基督；因此保羅說「從以色列出來」。Piper 27 則認為，此改變是由於保羅不欲把基督和列祖放在同等的地位上（「列祖是他們的，基督也是他們的」），而是想凸顯基督臨世的高潮性質：「列祖」站於以色列歷史的開端，基督則站在此歷史的頂點。

70 E.g., SH 231; D. E. Aune, *DPL* 33*a*; B. Witherington, *DPL* 98*a*; Fitzmyer, 'Romans' 83; Fitzmyer II 547; Fitzmyer III 159; Chester, 'Expectations' 67; Davies, 'Paul' 704. Furnish（*Jesus* 39）認為，除了本節外，保羅把傳統的稱號「基督」只用作耶穌的一個名字，不是要人注意祂的彌賽亞身分；但參《羅》1.164-65 的討論，亦參《羅》2.345 註 19。Witherington（*Narrative* 136）指出，保羅取用了一些早期的、猶太人對彌賽亞的看法，並且加以擴充、改變而超越之；他對「基督」一詞的理解主要是來自基督事件（'the Christ event'）以及他對該事件的個人經歷，結果在他有關基督的宣講中，有三個元素是在早期的猶太教中並無明顯先例的：（1）彌賽亞被稱為神；（2）彌賽亞被說成是被釘十字架的（林前一 23），祂的死被視為具有救贖性質和功能（林前六 20，十 23；加三 13，四 5；林後五 19）；（3）彌賽亞被預期會再臨地上。

身上，神對以色列的一切應許得以實現。[71] 保羅加上（按原文次序而言）「按肉體說」一詞，[72] 強調基督在何意義上「是從他們出來的」──只是「按血統說」（思高），就基督的人性（不僅是祂的「肉身」〔新譯〕）而論。[73] 但保羅為甚麼要強調這一點呢？答案在下一句（見九 5c 註釋第三段之〔1〕）。

九 5c　「他是在萬有之上，永遠可稱頌的　神。阿們！」

就原文的文法而論，此句（連同 5b 的「基督按肉體」〔原文次序〕）[1] 可以有多種不同的標點法，但可歸納為主要三類。[2]（一）若在「肉體」之後用逗號，本句便是形容「基督」的，如在多數的中英譯本那樣。[3] 在這前提下，可再分為兩種不同的標點法：（一A）於「在萬有之上」之後用逗號，[4] 即是將此詞和隨後的「神」字

71　Bruce 175. 參林後一 20：「上帝一切的應許在基督身上都成為『是』了」（現中）。詳參 Bruce, *Development*.

72　此詞並無貶義（so, correctly, Boyarin, *Paul* 72）；參九 3 註釋註 27 所屬正文（上面 53）。

73　Cf. Thayer 436 (s.v. ὁ, 8); Moule 58; MHT 3.15; BDF §266(2). 後者指出，中性冠詞 τό 的作用是強調 κατὰ σάρκα 所指出的限制（τὸ κατὰ σάρκα 此組合在整本希臘文聖經出現僅此一次）；中性冠詞的另一作用是表明此片語並不是形容（陽性的）Χριστός，而是屬副詞性質，如在一 3 一樣（Murray 2.6, 1.8-9; Piper 27; BAGD 552 [s.v. ὁ, 6]: here used 'w. an . . . adverbial expr.'）。李保羅 2.46-47（參 40 的譯文）則力辯應把 κατὰ σάρκα 視為「管及上文所有有關的語句的（由『他們是以色列人』到『基督也是由他們而出』）」，中性冠詞的「作用是藉以包括上文所講的……一切」；這新穎的解釋對筆者而言並無說服力；李氏所建議的、中性冠詞的這種用法，在 BAGD 549-552（s.v. ὁ）和 Thayer 433-37（s.v.）都找不到任何例子；特別留意中性冠詞的各種用法：Thayer 435 (s.v. 3, 6), 436 (s.v. 8, 9 b), 436-37 (s.v. 10); BAGD 551 (s.v. II 2 c, 4), 552 (s.v. II 8).

1　(5b) ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα (5c) ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

2　詳見 Metzger, 'Rom. 9:5' 95-96; 參較：SH 233; Cranfield 2.465; Moo III 566. 關於現代的譯本和釋經者對本節所採的譯法和標點法，至詳盡的資料見 Harris（'Romans 9:5' 150-51）的圖表。

3　包括和合、思高、當代、新譯、金譯。

4　Nestle-Aland; Metzger II 459-62. 參下面（84）註 39。

分開，得出的意思便如上引經文（新和），[5]或是「他作為永遠受稱頌的神是在萬有之上的」；[6]（一 B）把逗號放在「神」字之後，即是將此字連於在前的「在萬有之上」，得出的意思便是：「他是在萬有之上的神，是永遠受稱頌的」。[7]（二）若在「肉體」之後用分號或句號，[8]本句便不是形容「基督」，而是獨立的對神的讚頌。在這前提下，也可再分為三種不同的標點法：（二 A）把「神」字視為述語，其後加上逗號，得出的意思便是：「那在萬有之上的是神，〔祂是〕永遠受稱頌的」；[9]（二 B）把「神」字視為主詞，「可稱頌的」為述語，並補充「是」或「願」字，得出的意思便是：「那在萬有之上的上帝是當被祝頌、萬世無窮的」（呂譯），或「願那在萬有之上的神永遠受稱頌」；[10]（二 C）以「神」為主詞，「可稱頌的」為述語，補充「願」字為動詞，並在「神」字的

---

5 I.e., ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας = 'who is over all, God blessed for ever' (KJV, RV, NRSV, NAS; cf. NKJV). So also SH 232, 238; Murray 2.248; Schlier 288（註釋中的譯法 = 'der da ist über alle'; 但參下面註 7）；Cranfield 2.451, 469（活泉 146、148）；Moo III 568; Schreiner 489; Witherington, *Narrative* 134; Turner, *Insights* 15. 梅茨格在其文章的結尾似乎採納這種譯法（Metzger, 'Rom. 9:5' 110-11），但在較早時則說本句的意思是，基督是「在萬有之上的神」（'God over all': 106），即是下一個譯法（一 B）。

6 Harris, art. cit. 166/172: '(Christ,) who is supreme above/over all as God blessed for ever'（166 n.4 指出，支持此看法的釋經者還有 J. A. Bengel, F. Godet, T. Zahn, F. Prat）。按此看法，θεός 是與 ὁ ὢν ἐπὶ πάντων 同格，而 εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας 是形容 θεός 的；按新和所代表的那個看法，ὁ ὢν 之後有兩個述語，即是 ἐπὶ πάντων 和 θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας.

7 I.e., ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας = 'who is God over all, blessed for ever' (RSV margin; cf. NIV). So also Michel 297; Schlier 284（正式譯文作 'der da ist Gott über alle'; 但參上面註 5）；R. L. Omanson 的 Metzger 增訂版初稿（參《羅》2.9 註 3）此處。

8 （分號）Metzger 520-23; GNT;（句號）Meeks, 'Romans 9-11' 108 n.10.

9 I.e., ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός. εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας = 'He who is over all is God, blessed for ever' (RV margin, 2nd alternative). 參較上面註 7。

10 I.e., ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός [εἴη] εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας = 'God who is over all be blessed for ever' (RSV). Cf. RV margin, 1st alternative: 'He who is God over all be (is) blessed for ever.'

前後加上逗號，得出的意思便是：「願神，〔祂是〕至高無上〔的〕，永遠受稱頌！」[11]（三）若在「肉體」之後用逗號，在「萬有」之後用句號，得出的意思便是：「他〔基督〕是在萬有之上。願神〔或：神是〕永遠受稱頌〔的〕！」[12]

---

11 I.e., ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεός, [εἴη] εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας = 'May God, supreme above all [literally: May he who is over all, God], be blessed for ever' (NEB).

12 I.e., ὁ ὢν ἐπὶ πάντων. θεὸς [εἴη] εὐλογητὸς [ἐστιν] εἰς τοὺς αἰῶνας = 'who is over all. God be (is) blessed for ever' (RV margin 3rd alternative), 'who is supreme over all. Blessed be God for ever!' (NEB margin 2nd alternative).（一）Harris（'Romans 9:5' 163）引述 Cassirer 的做法──以 εὐλογητός 為祈願式讚頌（見下面註 15）的開始，對象仍是基督（'May he be blessed for ever'）──並指出這種理解不大可能，因為：祈願式讚頌的對象沒有表達出來，並無他例可援；這樣將兩個並列和緊接著的字（θεὸς εὐλογητός）分開是很不自然的。

（二）Harris（art. cit. 158）指出，將 ὁ ὢν 解釋為神的專有名詞，相等於舊約的「我是」，這個見解不能成立，因為：（1）新約清楚地以此詞為專有名詞的只有啟示錄的五次，但沒有一次是單獨地使用，而總是與 ὁ ἦν（十一 17，十六 5）或與 ὁ ἦν 和 ὁ ἐρχόμενος（一 4、8，四 8）連著出現。（2）此稱號在 LXX 並不常見（只五次），因此說希臘語的讀（或聽）者在 ἐπὶ πάντων 之後才稍停，比起在 ὁ ὢν 之後便稍停的可能性大得多。

（三）巴特 427 註 1（之延續）謂：「我想維護的是……那種推測補正（Konjektur）ὧν ὁ ἐπὶ πάντων θεός」──此句變成以色列的最後一項權利：「那在萬有之上的神也是他們的」。不過，如 Cranfield 2.466 所指出，這只是巴特在其原來的《羅馬書》註釋（1933）中的看法；他在 *CD* 2/2 205 已拋棄了此看法，認為「不能令人滿意」；在其《較短的羅馬書註釋》（1959）中根本再沒有提及。但 Dodd 165-66 和 Ziesler 239 支持此看法。此推測修正（conjectural emendation）之可能是由十七世紀的蘇西尼主義者──蘇西尼主義乃「十六世紀的宗教運動，用理性解釋基督教，係神位一體論及自由神學的先驅」（宗教 255）; cf. I. Breward, 'Socinus and Socinianism', *NDT* 649 ── Jonas Schlichting 首先提及，但沒有被他接納。此推測修正表面上有其優點，就是使本句變成與前三個關係子句平行的另一個關係子句：「兒子的名分……**都是他們的**……列祖**是他們的**……基督也是從他們出來的……在萬有之上的神也**是他們的**」。但此修正是**無法接受的**，理由如下：（1）在 ἐξ ὧν 之前的 καί 字清楚表示，論基督的這一項是由 ὧν 或 ἐξ ὧν 所引介一連串關係子句中的最後一項；在 καὶ ἐξ ὧν 之後再由 ὧν 引入另外一項，是粗糙得令人難以忍受的。換一個講法，καὶ ἐξ ὧν 打斷了此推測修正所提供的平行（ὧν ἡ . . . ὧν ὁ . . . ὧν ὁ）；καί 表示系列之結束，ἐξ ὧν 表示來源，不是擁有。（2）葛嵐斐認為，雖然聖經常提到神是以色列的神（例如：出五 1；瑪二 16；太十五 31），但保羅極不可能會這樣把「神是他們的」作為猶太人之特權的最後一項，

以上三類標點法至重要的分別是：第一類將本句（5c）全句視為形容「基督」，基督被稱為神；[13] 第二類將全句視為獨立句，「神」字是指父神；第三類將「他是在萬有之上」視為指基督，將本句的其餘部分視為指神。[14] 簡言之，本句所引起最重要的問題是：基督在這裏有（第一類）抑或沒有（第二、三類）被稱為神？如果這裏的「神」字是指父神，本句可能是祈願式（「願……神永遠受稱頌」）或是描述式（「神是永遠受稱頌的」）的讚頌；但若「神」字是指基督，則本句只可以是描述式的讚頌。[15]

尤其因為他在上文早已申明，神不只是猶太人的神，也是外邦人的神（三 29）；Harris（art. cit. 147）則認為，如果「至高的神是屬他們的」這話是指神與以色列民立約的獨特關係（「我要作他們的神」，例如耶三十二 38）或是指神獨特的對摩西的自我啟示（出三 6～15），上述的論點便變得乏力。無論如何，神不能像在此之前所臚列的權利那樣、在同一個意義上被稱為「是他們的」；彌賽亞尚且不是被描寫為「是他們的」而是「從他們出來的」，那麼保羅將永生神與其他的權利並列為以色列所擁有之物，其可能性甚少。（3）此推測修正要求 ὁ 字被連於 θεός（即 ὢν ὁ ἐπὶ πάντων θεός）；若是這樣，在 εὐλογητός 之前應有（但原文卻沒有）另一個冠詞。（4）推測修正應視為「最後的憑藉」（a last resort），除非別無他法，否則不宜採用（Kuss 695 說，推測修正硬把釋經者的意願變成經文的父親！）；而就本句的經文而論，ὁ ὢν 有完全可了解的解釋，並無特別理由要我們將它改為 ὢν ὁ. Cf. Metzger, 'Rom. 9:5' 99-100; Cranfield 2.465-66; Harris, 'Romans 9:5' 146-48.（四）後者提到另二個推測修正，都是不值得認真考慮的：「神」字是抄寫員加上的；保羅的原本並無此字，亦無 τὸ κατὰ σάρκα 一詞。

13 Metzger（art. cit. 100-1; cf. SH 234）指出，早期的譯本幾乎全部都是把本句視為描寫基督（只有拉丁文的譯本模稜兩可）。作者又指出，教父的見證壓倒性地支持此看法；不過他認為必須容許有此可能，即他們對教義的關注影響了他們對經文的解釋（art. cit. 102-3; cf. Kuss 695 [4]）；SH 234 則認為，沒有證據顯示教父壓倒性的結論是基於教義方面的理由。

14 孰是孰非，不能從古卷的標點法獲得解決。Metzger（art. cit. 97-99）在這方面的結論是：不少抄寫員覺得在「肉體」一詞之後稍為停頓是合宜的（similarly, Harris, 'Romans 9:5' 148-49），這卻不能幫助我們斷定，保羅或其代筆人德丟會認為哪一種標點符號才是合宜的。

15 二者（'volitive or exclamatory doxology' and 'descriptive or declarative doxology'）的分別，詳見 Harris, art. cit. 145-46. 作者將「讚頌」（δοξολογία = doxology）定義為「正式的將讚美、尊貴、榮耀，或頌詞歸於神或基督」（145）。O'Brien（*DPL* 68-69）則稱本句為「頌詞」（blessing, eulogy; 如一 25；林後十一 31），有別於「讚頌」（doxology; 例如羅十一 36，十六 25）。

以下的理由強有力地支持第一類的看法：（1）「按肉體說」一詞是形容「基督是從他們出來的」（5b），此詞隱含了一種對比，提示基督不僅是個以色列人。[16] 如果基督僅是個以色列人，沒有在任何一方面不純粹是猶太人的血統，則保羅無需加上「按肉體說」；保羅加上此詞，提示基督有另一方面，是不能歸在「人的血統」這類別之下的；這樣一個規限性的詞語，就不能用在「列祖」身上。故此，雖然「按肉體說」此詞本身並不要求隨後必須有一與之相對的補足詞語，此詞卻自然地提示這種對比；隨後的話（「他是在萬有之上……」）滿足了這種預期，因這話確實給「按肉體說」提供了合適的對比，這就把「有關的兩個詞語是相對和互相補足」的可能性提升至十分可能的層面。[17] **再者**，如果保羅的確以「基督」一詞結束（按原文次序）了他的句子，這會十分合適地把以色列的權利推至高潮；但加上了「按血統說」這詞反而會使所列的權利縮小——除非隨後有補充的對比，將彌賽亞的崇高地位表明出來。如一位釋經者所說：「彌賽亞是從猶太人出來的」是比「祂按血統說是從他們出來的」較高的權利；但「祂作為在萬有之上的神按血統說是從他們出來的」，這乃是人所能想像的至高的特權。[18] **這就是說**，「基督按血統說是個以色列人」隱含了「其實，他是在萬有之上，永遠受稱頌的上帝」（新譯）的意思，而本句就把隱含

16　事實上，「按著肉體」一詞的原文（減去中性冠詞＝κατὰ σάρκα）在新約出現的另十九次（全部在保羅書信），全都牽涉某種對比，此對比有時是明白表示的，較多的時候是隱含的。依次見：（明白表示的）羅一3（參4節；《羅》1.178-79），八4、5；加四23、29；（隱含的）羅四1（參《羅》1.571），八12、13，九3；林前一26，十18；林後一17，五16（二次），十2、3，十一18；弗六5；西三22。（Harris ['Romans 9:5' 155] 謂此詞在保羅書信共出現19次，是否漏去了林後五16其中的一次呢？）

17　依次見：Harris, art. cit. 156 (a), 171 (2); cf. SH 235 (1). 亦參魏司道179-80。

18　Harris, .art. cit. 156 (b), citing F. A. Philippi; cf. Skilton, 'Romans 9:5' 122-23.（Cranfield 2.467則認為此點不是決定性的。）Cf. also Metzger, art. cit. 103-5 (A).

的對比明白地表達了出來。這種理解符合保羅在書信開首所用宣講基督的方式，即是指出基督的雙面性：基督「按肉體說」是大衛的兒子，但是「按著〔＝藉著〕聖靈〔的能力〕」被立為大能中的、神的兒子（一 3～4）；[19] 照樣在這裏，保羅既已稱基督為「按血統說是以色列的後裔」，就隨即提出與之對應的另一面——基督是「在萬有之上，永遠可稱頌的神」。其間的對比，就是基督的猶太人血統和祂至高無上的地位之對比，也是祂的人性和祂的神性之對比。[20]

（2）從文法的角度言，「他是在萬有之上」此詞最自然的解釋是以之為相等於關係子句，形容在前的「基督」（二者皆為主格）；哥林多後書十一章三十一節提供了幾乎完全平行的例子。[21] 若把這兩個同格和並列的詞語分開，把「他」視為與「基督」不同的主詞，又將本句視為祈願或讚頌，這是極不自然的做法。[22] 此

---

19 參《羅》179-84。

20 Harris, art. cit. 156 (c), with reference to E. Stuaffer, *TDNT* 3.105 and SH 225.

21 在該節，ὁ ὤν (εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας) 顯然有關係子句的性質，相等於 ὅς ἐστιν, 所形容的是前面的 ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου 'Ιησοῦ.

22 Metzger, art. cit. 105 (B); Cranfield 2.468 (e); Harris, 'Romans 9:5' 159, 171 (1). 後者（157-58）指出，雖然 ὁ Χριστός 和 ὁ ὤν 之間有 τὸ κατὰ σάρκα 將二者隔開，正文的論點仍然成立，因為該詞的居中位置可解釋如下：（1）ὧν ἡ υἱοθεσία . . . ὧν οἱ πατέρες . . . ἐξ ὧν ὁ Χριστός 三者的平行狀況使該詞不宜放在 ὁ Χριστός 之前；（2）在保羅的用法裏，κατὰ σάρκα 從來不放在所形容的名詞之前。此詞有時被放在冠詞和（作名詞用的）分詞之間（八 4 τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, 八 5 οἱ κατὰ σάρκα ὄντες）；可是（以下是筆者的擴充解釋）本句不是在談論「人性的基督」（the human Christ: ὁ κατὰ σάρκα Χριστός），而是基督「按血統說」的來源；而且保羅的用詞不僅是 κατὰ σάρκα, 而是 τὸ κατὰ σάρκα, 因而更不能被放在冠詞和名詞之間（得出 ὁ τὸ κατὰ σάρκα Χριστός!）。

Harris（art. cit. 164-65）又提出另一個反對以本句為獨立讚頌（第〔二〕類解釋）的理由：若本句是對神的讚頌，則句首應有（事實上卻沒有）δέ 字（= 'now'; 參：羅十六 25；猶 24），表明現在是由一個主詞（ὁ Χριστός）過渡到另一個（θεός）。

外，若本句是獨立的、向神的讚頌，則原文分詞「是」字是多餘的；但原文有此分詞，表示本句的功用是個關係子句，其意思不是「那在萬有之上的神」，而是「他是在萬有之上的」。[23]（3）原文的字序是「神」字在「可稱頌的」之前；若本句是形容基督，這次序是我們所預期的，但若本句是獨立的對神的讚頌，則「可稱頌」一詞的位置是獨特的。在七十士譯本裏（除了一次之外），所用的次序總是「可稱頌的」在「神／主」字之前；同樣，在閃族語的銘刻文字裏，獨立的讚頌總是把形容詞放在前面，神的名字放在後面。保羅對這種重複而一致的讚頌公式必定耳熟能詳，因此認為他在本句（且單在此處）偏離了這固定的用法是難以令人置信的。故此，本句應視為形容基督的關係子句，不是獨立的對神的讚頌。[24]

23　「那在萬有之上的神」希臘文作 ὁ ἐπὶ πάντων θεός（= 'he who is God over all'）便已足夠，不必說 ὁ <u>ὢν</u> ἐπὶ πάντων θεός. Cf. SH 236; Metzger, art. cit. 105-6（但見上面註 5 末後部分）；Cranfield 2.468 (f); Harris, 'Romans 9:5' 171 (3 b and e). 換一個講法，ὁ ἐπὶ πάντων, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων θεός 都是可以的；ὁ <u>ὢν</u> ἐπὶ πάντων θεός（以 ὁ 為 θεός 的冠詞）卻不可以（F. Prat, as cited in Harris, art. cit. 157）。如 SH 236 所指出，若加上分詞 ὢν 字，θεός 便必須是述語；這個因素足以排除上述的（二 B）那個譯法（見註 10），但不排除（二 A）和（二 C）（依次見註 9、11）。

若問保羅為甚麼不用 ὅς ἐστιν 而選用 ὁ ὢν, Harris（art. cit. 159 n.47）的答案值得接納：一個不限定式及無時間性的分詞（參：約一 18），比起限定式的現在時態動詞更能絕不含糊地表達基督普世性統治的永無窮盡。

24　Cf. Metzger, art. cit. 106-7 (D); Harris, art. cit. 171 (3 c and f); Murray 2.245-46 (1); Cranfield 2.467 (b). 後者（468）認為單此一點已幾乎足以決定問題；Harris（art. cit. 161）表示同意；SH 236 則認為這一點雖然不是決定性的，仍是支持「指基督」的解釋。

現將 LXX 使用 εὐλογητός 一字（有別於〔例如〕εἴη τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου εὐλογημένον: LXX 詩一一二〔MT 一一三〕2）的獨立讚頌之表達方式臚列於後：

（1）εὐλογητὸς κύριος / κύριος ἐκ Σιων / ὁ κύριος: 創九 26，二十四 27、31；出十八 11；得四 14；撒上二十五 39；撒下六 21；王上八 56；詩二十八 6，三十（MT 三十一）22（和合 21），四十（四十一）14（13），六十七（六十八）20（19），八十八（八十九）53（52），一二三（一二四）6；亞十一 5；偽經所羅門詩篇二 37，六 6／詩一三四（MT 一三五）21／次經以斯得拉叁書（續編上卷）八 25。

（2）εὐλογητὸς εἶ κύριε: 詩一一八（MT 一一九）12；偽經所羅門頌歌十四 36～38。

（3）εὐλογητὸς εἶ κύριε ὁ θεὸς 'Ισραήλ: 代上二十九 10。

（4）εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς 'Ισραήλ / τοῦ 'Ισραήλ: 撒上二十五 32；王上一 48，八 15；代下二 11，六 4；詩一O五（MT 一O六）48 ／所羅門頌歌九 68。

（5）εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς ὁ θεὸς 'Ισραήλ: 詩七十一（MT 七十二）18。

（6）εὐλογητὸς κύριος / εἶ κύριε ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν: 拉七 27 ／所羅門頌歌七 26，八 52，十四 34；但三 26、52（後二處狄奧多田版本同）。

（7）εὐλογητὸς ὁ θεὸς τοῦ 'Ισραήλ / ὁ θεός σου: 次經多比傳（S＝西乃抄本〔下同〕）十三 18a ／十一 17。

（8）εὐλογητὸς εἶ θεέ / θεὲ ἐλεήμων: 多比傳（S）八 15 ／三 11。

（9）εὐλογητὸς ὁ θεὸς / κύριος ὁ θεὸς τοῦ Σεδραχ Μισαχ Αβδεναγω: 但三 95（狄奧多田版本）／但三 95（MT 27，和合 28）。

（10）εὐλογητὸς κύριος ὁ θεός σου: 撒下十八 28；詩一四三（MT 一四四）1。

（11）εὐλογητὸς εἶ κύριε ὁ θεός μου / εἶ σύ ὁ θεός: 多比傳三 11a ／八 15。

（12）εὐλογητὸς ὁ θεός / εἶ ὁ θεός / εἶ ὁ θεὸς ἡμῶν / εἶ ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν: 創十四 20；王上五 21；多比傳十一 17，十三 18，（S）九 6，十一 14a；詩六十五（MT 六十六）20，六十七（六十八）36（35）／多比傳十一 14a ／次經猶滴傳十三 17 ／多比傳八 5a（S 同）。

（13）εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ὕψιστος / ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας：創十四 10 ／次經以斯得拉叁書（續篇上卷）四 40。

（14）εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας / εἰς τὸν αἰῶνα: 多比傳十三 2 ／ S 。

（15）εὐλογητὸς ὁ θεός μου / ἡμῶν ὁ θεός: 詩十七（十八）47（46）／次經馬加比貳書一 17。

（16）εὐλογητὸς ὁ φύλαξ μου: 撒下二十二 47。

（17）εὐλογητὸς τὸ ὄνομα τὸ μέγα αὐτοῦ / τὸ ὄνομά σου: 多比傳（S）十一 14b ／多比傳三 11b，八 5b，十一 14b（首二處 S 同）。

對人（或天使：多比傳〔S〕十一 14c）的祝願也是採此次序，即以 εὐλογητός 一字開始：創四十三 28；士十七 2；得二 20；撒上十五 13；猶滴傳十三 18；多比傳（S）十三 18b；馬加比貳書十五 34。

以上的資料證實：在 LXX 表達讚頌的一貫方式（反映著希伯來文聖經的做法）是以 εὐλογητός（而不是以 θεός 或 κύριος）開始的。唯一表面的例外是詩六十七（MT 六十八）19（和合 18）：κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός. 但在希伯來原文並無與 εὐλογητός 對稱的字，因而此希臘字看來是個誤譯（重複了下一節開首的讚頌之第一個字）；此句可能不是讚頌，而是一項簡單的陳述，如在古拉丁本一樣（so Metzger, art. cit 107 n.24; Murray 2.245）。Harris（art. cit. 161-62, with reference to T. Dwight）則認為：這裏的字次的確表示，在讚頌裏主詞不一定要放在 εὐλογητός 之後；雖然如

綜合第二、三兩點，若保羅有意在此插入對神的讚頌，他理應採用不同的表達方式。[25] 除了上述三點**文法方面**（第一點亦涉及**文理方面**）的考慮外，另一因素是**保羅的用法**：（4）若以本句為獨立（即是在文法上與上文並無聯繫）的讚頌，本句便是保羅書信（以及新約其他書信）唯一的例子；其他的讚頌總是緊密地連於上文的。[26] 由此可見，本句不宜視為獨立的讚頌，而應視為連於上文的「基督」。

雖然如此，不少釋經者採**相反的立場**，即本句是獨立的對神的讚頌，不是對基督的描寫。[27] 用以支持這立場的理由包括以下數點：（1）就思想的流程看來，這種理解較為自然：第一，兩節（4～5 節）所用仔細的結構有力地提示，保羅的用意是以本句為對神的讚頌。一個虔敬的猶太人自然會在想起神對以色列的恩典之

此，若以這獨一無二的 LXX 例子（而不是以其一貫的模式）作為解釋一段受爭議的新約經文之鑰匙，這肯定是任意而為的做法。

Dunn 2.536 認為本句不尋常的字次是由於保羅想要強調神是涵蓋一切的：「那在萬有之上的神，願祂永遠受稱頌。」但是 Harris（art. cit. 162-63 with n.60）指出，要表達這個重點，保羅大可以用更清晰、不會引起誤解（使人以為所指的是基督）的表達方式：τῷ δὲ (ὄντι) ἐπὶ πάντων θεῷ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν 或 τῷ δὲ θεῷ τῷ ἐπὶ πάντων (ὄντι) δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν. 保羅書信有好些例子，就是在一段末的讚頌裏使用間接受格來表示讚頌之對象的（見註 26）。

25　即是 εὐλογητὸς〔以此字開始〕εἰς τοὺς αἰῶνας ὁ〔不用 ὤν 字〕ἐπὶ πάντων θεός（SH 236）。

26　參：（用 ὁ ὤν, 如在本節）林後十一 31；（用 ὅς ἐστιν）羅一 25；（用 αὐτῷ）羅十一 36；弗三 21；彼前五 11；彼後三 18；（用 ᾧ）加一 5；提後四 18；來十三 21；彼前四 11;（用 τῷ δὲ θεῷ）腓四 20；提前一 17。Cf. Metzger, art. cit. 106 (C); Cranfield 2.467 (a); Harris, art. cit 158, 171 (3 a and d); Murray 2.246 (2).

27　E.g., Denney 658*a*-59*a*; Dodd 165; Barrett 166（譯文；其註釋則不作決定）；Hunter 90; Käsemann 259-60; Stuhlmacher 145; Byrne 288; Grayston 79-81; Hume 140-41; Metzger 520-23; Metzger II 459-62（但梅茨格本人是採委員會中少數人的意見）；B. Reicke, *TDNT* 5.889, 894; E. Schweizer, *TDNT* 7.128 n.238; J. Schneider, *DNTT* 2.80; H. Patsch, *EDNT* 2.80a; Whiteley, *Theology* 120; Johnson, 'Wisdom' 274; De Jonge, 'Monotheism' 231; Longenecker 252 n.2; Longenecker, 'Romans 9-11' 120 n.42; Richardson, *God* 30-31. 參較 Harris（'Romans 9:5' 152 nn.18-19）所提供的例子。

後，用這樣的讚頌結束。第二，「**在萬有之上的神**」正是我們預期保羅會說的話，因他把所列舉以色列的福澤視為不僅屬於以色列，而是神為所有人預備的福澤（參：三 29～30，四 13～17，三 1～6）。第三，從保羅的角度，基督作為彌賽亞是以色列的福澤中至大的一項（全列的頂點），但突然稱彌賽亞為「在萬有之上的神」是（至少可這樣說）未預料到的。第四，若保羅有意拿基督在地上和祂在天上的狀況作對比，這對比理應表達得更清楚，或是藉著反義平行語法（一 3～4），或是使用反語氣的連接詞。（2）另外那個立場所牽涉的基督觀（即是以基督為神）在保羅書信中別無他例；其他的讚頌都是對神發出的。他在別處將普世的主權歸與基督時，總是帶有清楚的「神學保留」（參：林前八 6，十五 24～28；腓二 6～11 以「使榮耀歸與父神」結束），並且從沒有直接地稱基督為「神」；故此，「在萬有之上的神」這種沒有任何修飾的稱謂，按保羅的用意及讀（或聽）者的領會，都較自然地是指獨一真神（參：弗四 6）。（3）本大段（九～十一）也是以對神的讚頌結束（十一 33～36），與本段（九 1～5）前後呼應，而該處完全沒有把焦點放在基督身上；這就有力地提示，保羅有意把所用的觀念局限於當時猶太神學所承認的限度之內。[28]

---

28 See Dunn 2.522, 529 (cf. 535-36; Dunn, *Theology* 255-57); Wilckens 2.189; Kuss 678. Gaffin（'Paul' 131）認為，鄧雅各的《使徒保羅的神學》一書的根本錯誤（'root error'）顯露於作者的神觀——不以耶穌為具完全的神性。關於 Kuss 695-96（= Kuss, 'Romer 9,5' 302-3）所提出的七點「重大理由」（'schwerwiegende Gründe' = 'massive reasons'），見 Cranfield 2.466-67 n.7 的反駁（參 Harris〔'Romans 9:5' 164 n.74〕的撮要）。Harris（art. cit. 152-53）報導並（163-64）反駁了另二個理由：（1）εὐλογητός 在 LXX 幾乎總是用在神身上，εὐλογημένος 則用在人身上；前者在新約出現的另七次都是指著神說的。可是，LXX 不乏相反的例子，即是前一個字用在人身上（例如：創十二 2；申七 14；士十七 2；得二 20；撒上十五 13），後一個字用在神身上（王上十 9；代上十六 36；代下九 8），因此並無原則性的理由使 εὐλογητός 不能用在基督身上。（2）ἀμήν 暗示此字之前是個祈願式的讚頌（此詞參上面註 15）。可是，羅一 25 提供了與本句近似的平行：

筆者認為這些理由欠缺說服力。第（3）點尤其乏力：如果本句確是獨立的對神的讚頌，本大段才是以對神的讚頌開始和結束；若本句是描寫基督的，本段（1～5 節）仍是與結束的一段（十一 33～36）前後呼應，只不過保羅是以悲慟開始，卻以讚頌結束。第（1）點所涉及的問題其實即是，在此向神發出讚頌抑或稱基督為「在萬有之上」的神，何者較符合文理？按常理而論，在臚列以色列所享有的權利之後向神發出讚頌，是自然不過的事；但是在本段，保羅提到這些權利，其目的是要襯托出，猶太人拒絕神所委派的彌賽亞乃是何等愚蠢的行為。雖然保羅有時亦會（像拉比的做法）對神發出讚頌，但只有當神是在談論中的直接對象時（例如：一 25；林後十一 32；加一 5）他才這樣作；而在本段裏，上文並沒有提到神。此外，保羅在上文強調了他因同胞不信福音而生的悲慟，若在這裏向神發出讚頌是與作者的思路和心境不協調的。另一方面，「基督按血統說，也是從他們來的」（5b，思高）是以色列人所享特權的高潮，在這樣的文理中進一步指出基督其實是「在萬有之上，永遠可稱頌的神」是十分合適的；這一連串的權利（以有神的本質和屬性[29] 的基督生為以色列人這事實為頂點），凸顯了以色列人拒絕福音的愚昧，解釋了保羅為同胞不信而哀慟的深情。總言之，在本段慘淡憂鬱的文理中嚴肅地申述基督是（為以色列所拒的）在萬有之上的神，這是合適的；在此突然向神發出欣喜的讚

(. . . τὸν κτίσαντα.) ὅς ἐστιν　　　　εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν　（一 25）

(ὁ Χριστὸς . . ..)　ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν　（九 5）

可見 ἀμήν 這字也可以用來對在其前的一項陳述——像描述式的讚頌（羅一 25）和祝福的話（例如：羅十五 33；加六 18）——嚴肅地表示同意。

29　留意原文用的是 θεός, 不是 ὁ θεός. 若用後者，就等於把基督與父神認同為一。參《羅》1.289 註 5、6 及所屬正文。

頌，卻是與保羅悲痛的心境不符的。[30]

至於第（2）點，雖然在公認的保羅書信中，作者從沒有直稱基督為「神」，[31] 但保羅以至崇高的言詞描寫基督——「榮耀的主」（林前二 8）、「生者和死者的主」（羅十四 9，思高）、「神的像」（林後四 4；西一 15）；以耶穌基督為使人得救的信心之對象（羅十 8～13）、全宇宙（一切有理性之被造物）敬拜的對象（腓二 9～11），和接受禱告的對象（羅十 12～14；林前一 2，十六 22；林後十二 8）；認為基督是先存的神子（羅八 3；林後八 9；加四 4），「有神的形像」，是「與神同等」的（腓二 6）；[32] 將只屬於神的功能——如創造（西一 16）、赦罪（三 13）、最後的審判（林前四 4～5；林後五 10；帖後一 7～9）——歸與耶穌基督；以祂為擁有神的一切屬性（西一 19，二 9）；把舊約用於耶和華的稱號用在基督身上（例如：「主」〔羅十 13；腓二 10～11；帖前五 2〕）；又把基督與父神視為祝福的雙重來源（羅一 7b；門 3）。這種種現象都強有力地提示，保羅把基督視為具有神性，即基督是神。他在本節稱基督為「神」，其實只是將上述現象所隱含的事實，明白地表達出來而已。[33]

還有兩點值得特別留意：（一）公認的保羅書信在別處從沒有

30 Cf. Metzger, art. cit. 107-8 (E), 109; Cranfield 2.468 (d); Harris, art. cit. 164, 171 (5); SH 236-37. 正文本段答覆了上一段之（1）的第一、第三兩點；關於第四點，請參正文再上二段（75-76）之（1）。至於第二點，鄧氏的聲稱似乎與保羅的重點（以色列在救恩歷史上的權利）不符。

31 帖後一 12（τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ）的意思可能不是「我們的『神和主』耶穌基督」，而較可能是「我們的上帝和主耶穌基督」（現中）；詳參《帖後》133-34。但多二 13（τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ）很可能正是「我們偉大的『神和救主』耶穌基督」（參呂譯）之意；詳參 Harris, 'Titus 2:13'; 'Our Great God'.

32 此解釋詳參《腓》216-30，尤其是 228（三）。

33 Cf. Harris, 'Titus 2:13' 271-72; 'Romans 9:5' 168, 171 (4, 6); Metzger, art. cit. 109-10, 111; Murray 2.247-48 (4 a, b and d). Cf. also Cranfield 2.838-40.

稱基督為神，這是反對本節稱基督為神者所用的主要理由，而這理由是從本節以外得來的；支持本節稱基督為神者所用的理由，卻全是得自本節的字句本身及本節的文理（儘管最後兩項理由也同時訴諸本段以外的證據）。比較之下，後一種理據應視為比前一種更有力。[34]（二）根據保羅在別的書信沒有稱基督為神的事實，而達到他**不會**或**不可能**在本節如此稱基督的結論，這種論證法是有疑問的。當然，保羅的話超越某些界限是難以想像的事；例如，若保羅的某句話似乎暗示神兒子的榮耀和威嚴是超過神的，則釋經者按照保羅他處論到神兒子（在其與神的關係上）的從屬地位之事實來理解該句話，是完全合宜的。但是在本節，如上一段所解釋的，直稱基督為神跟保羅在他處很多陳述的含義，兩者的距離並不是很遠。保羅書信很少關於基督之本質的陳述（因而更少直稱基督為神），很可能是由於保羅在教導信徒如何在基督裏成長時，通常寧願提及基督與神在功能上的關係，而不是在本質上的關係。[35] 除了上述兩點，還有一個原則性的問題：如果第四福音的作者可以三次將「神」字（全書共八十三次）用在耶穌身上（約一1、18，二十28），為甚麼使用此字超過五百次的保羅，不可以有一（本句）兩次（本句；多二13）這樣作呢？[36]

34　SH 235 指出，本句之解釋的問題必須根據保羅的用詞來解決。

35　以上兩點見 Metzger, art. cit. 110-11, 111-12. Cf. Harris, 'Romans 9:5' 169. 哈理斯（170）提出另四個理由，解釋為甚麼保羅這麼少稱基督為神：（1）為要避免言語上的混亂（用在父神身上，「神」是個專有名詞；若此字因重複用在基督身上而變成祂的專有名詞，便會產生混亂）；（2）為要保存父神（「只有一位神」）和神的兒子（「只有一位主」；林前八6）之間的分別；（3）為要避免給不信者攻擊的把柄，說基督徒是二神論者，耶穌是第二位神；（4）免得關於耶穌真實的人性之信仰受到危害，以及避免「神為我們死」（參：羅五8）和「神的肉身」（參：西一22）等神學謎語。這些理由回答了「若保羅確有將『神』這稱號用於耶穌身上，他理應會更常這樣作了」此項異議。

36　Harris, art. cit. 170.

小結　基於上面的討論，筆者認為支持本節是指基督的理據[37] 比反對的理由強多了；難怪「指基督」一直是多數聖經譯本和釋經者所採的立場。[38] 如葛嵐斐所言，「證明的責任」穩落於反對者的肩頭上。[39] 在本句註釋首段第一類標點法的兩種譯法中，以頭一種（即一 A）**較為可取**，理由如下：在希臘文聖經裏，「神」和「可稱頌」二詞常常連著出現，[40] 因此，將在此緊連著的這二詞分開，

37　見 Harris（art. cit. 171）六點精簡的摘要。

38　E.g., SH 233-38; Nygren 359; Leenhardt 247; Manson 947*b* (§824b); Michel 296-98; Murray 2.6, 245-48; Bruce 176; Davidson-Martin 1034*a*; Harrison 103（海爾遜 222）；Hendriksen 2.315-16; Cranfield 2.465-69, 840; Morris 349-50; Fitzmyer I 856*b* (§94); Fitzmyer II 114, 548-49; Moo II 1143*a*; Moo III 565-68; Mounce 195-96; Schlatter (E) 202-3; Metzger, 'Romans 9:5'; Harris, 'Romans 9:5'; Ellison 38-39; Davies 203 n.2; Motyer 37; Brown, 'Romans' 581; Louw 2.98; MHT 1.228; Munck 32-33; Sinclair, *Jesus Christ* 4-5, 134; E. Stauffer, *TDNT* 3.105; B. Witherington, *DPL* 98*a*, 105-6 (3.1.2); 'Christ' 109-10; Guthrie, *Theology* 339-40; Grudem, *Theology* 236 n.16; Machen, *Origin* 23, 198; Westerholm, *Law* 67 n.56; Barth, 'Romans 9-11' 32 ('perhaps'); H. N. Ridderbos, *Paul and Jesus* (E.T.; Philadelphia 1958) 73; A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London 1962) 54-58. 參較 Harris（art. cit. 154 n.22）所舉出支持此立場的、一長列的文法學者、註釋者，及其他作者。哈理斯（172 n.98）報導，在他所參考 56 位主要的註釋者中，解釋為指基督的有 36 位，指父神的 13 位，不表態的 7 位。按 Skilton（'Romans 9:5' 108）的報導，在他所參考自 1881 至 1973 年間約 100 種「譯本或釋經者」的譯法中，只有約 27 種以本句為對神的讚頌；以本句為形容基督者，則在數量上超過前者的兩倍（詳見同文 108-11）。

Skilton（125）又認為，其他的解釋並不是傳統和自然的解釋合理的「另一（些）選擇」，不值得「提高其身價」至「另一選擇」（alternative[s]）的地位。

39　Cranfield, 'Evidence of Romans' 273. 作者說，Nestle-Aland（1979 第 26 版）的編者將先前的版本在 κατὰ σάρκα 之後所用的分號改為逗號（參上面〔71〕註 4 及所屬正文），「也許是這場辯論中至重要的新近的發展」。同樣的現象見於聯合聖經公會的希臘文新約聖經第三版（Metzger II 459）；NRSV 亦把 RSV 的句號修正為逗號（cf. Harris, art. cit. 172 n.98）。留意 Dunn（*Theology* 257）所作的讓步：將經文理解為對基督的頌詞（'a benediction to Christ'）是可能的，甚至有此可能：保羅在他處論及被高舉之基督的「保留」在這裏滑落了。Robinson 112 承認，他如今（1979 年）對自己曾投票贊成的 NEB 的譯法（見上面〔73〕註 11）產生了懷疑。

40　參（例如）LXX：創十四 20；王上五 21；詩六十五（MT 六十六）20，六十七（六十八）36（和合 35）。

是十分不合常規的做法。[41] 其次，若保羅說基督是「在萬有之上的神」，可能有人會誤會他的意思，以為他說基督（不是父神）才是神，或基督超越父神。[42] 在頭一種譯法（一A）之下的兩個可能（見上面〔72〕註 5、6 及所屬正文）中，前者似乎較簡單和自然，但後者使保羅的思想顯得更為一氣呵成，也許是更可取的。無論如何，本句指出了那位出自以色列的彌賽亞之崇高地位，把以色列一連串的權利推至頂點，從而襯托出以色列人不信福音的愚昧。[43]

處理過本句所引起的主要問題後，我們現在轉到**本句的意思**。基督「是在萬有之上」，意即祂是「至大至尊」（當代）至高無上的主，祂有「統治萬有」（現中）的權柄；這權威的地位暗示（但只是暗示）祂實在行使統治的權柄。[44]「萬有」的原文若視為陽性，其意思便是「所有的人，無一例外」；但此詞較可能是中性的，所指的不僅是宇宙中無生命之物，或一切的被造之物，或一切的人和事件，或人類歷史，而是涵蓋整個宇宙的人和物（不管是有生命的或是無生命的），包括他們各具自己之特色的歷史。保羅在此描寫基督為「在萬有之上」，是和他許多其他的陳述一脈相承的，例

41　基於同一理由，θεός 也不應視為獨立的（意即基督是「在萬有之上」，是「神」，是「永遠可稱頌的」），或視為與 ὁ ὢν ἐπὶ πάντων 同等（in apposition to; 意即「基督作為神是在萬有之上」）。最後這個意思，與正文所說的「在萬有之上的神」，在原文較合適的表達法是 ὁ ὢν θεὸς ἐπὶ πάντων. Cf. Harris, art. cit. 165-66.

42　Cranfield 2.469; Harris, art. cit. 166.

43　有認為保羅以此讚頌暗示，基督對祂血統上的同胞之拯救使命至終不會失敗，因祂是在萬有之上的神（cf. Piper 28; Motyer 37）。Wright（'Romans 9-11' 237）則認為本句真正的重點是在於「萬有」一詞（參十 12）：以色列的彌賽亞其實是全人類的救主。筆者認為這兩個意思都不是最符合文理。

44　如 Harris（art. cit. 159 n.49）所指出，本句的 εἶναι ἐπί（參：徒八 27）意思與 ἔχειν ἐξουσίαν ἐπί（參：啟十一 6，十四 18，十六 19，二十 6）相同；ἐπί 在此（參：路十二 44）有管理的含義（'superintendence': M. J. Harris, *DNTT* 3.1193）。ἐπὶ πάντων 此介詞片語本身並不斷定所指的是神（如在弗四 6）抑是基督；但上文（75-84）已詳細辯證本句（羅九 5c）應解釋為指基督。

如：耶穌是「萬有的主」（羅十 12〔原文〕；參：徒十 36），是宇宙和教會的至高之主（弗一 20～23；腓二 9～10），是「活人和死人的主」（羅十四 9，現中）；祂創造了且現今維持著整個宇宙（「萬有」：西一 16、17b），是「在萬有之先」（一 17a）。保羅在本句這樣申述基督永恒及宇宙性的主權，並無損於他對基督（就祂與父神的關係而言）有從屬地位的信念（參：林前三 23，十一 3，十五 28），因保羅顯然不會把父神包括在「萬有」之內──那叫「萬物」服在基督之下的神，自然不是包括在「萬物」之內的（參：林前十五 27）。本句也沒有抵觸另一件事實：保羅將「全能的主」（林後六 18）和「獨有權能的」（提前六 15）等稱號保留給父神；因為即使將本句上半理解為「他是在萬有之上的神」（即是將「神」字直接連於在前的介詞片語），本句仍沒有稱基督為「全能的主」，就如沒有任何一位新約作者將「主神」（例如：路一 32；啟一 8）或「獨一的真神」（約十七 3）等稱號用在耶穌身上。[45]

這一位「在萬有之上」的基督，也是「永遠可稱頌的……。阿們！」。後面這兩個詞語原文已在一章二十五節出現過。[46] 保羅稱基督為「神」，意思不是把基督和父神認同為一（彷彿基督就是父神），而是申述基督固有的神性。由於保羅早已說明基督是「在萬有之上」的，故此「神」字不能有減弱或「眾神中的一位」的意思。[47] 按哈理斯的解釋，我們可在本句看出關於基督的三項分開的申述：祂是萬有的主，祂的本質是神，祂永遠受稱頌；但此三者在保羅的思想中很可能是互相關聯的：基督具有（並且行使）統治全宇宙的主權，因為祂是神（具有神性），因而配受永遠的敬拜（一般而論，這是保留給父神的：羅一 25；林後十一 31）。換言之，基

45 本段取自 Harris, art. cit. 159-60.

46 請參《羅》1.306-7。亦參《腓》498-99。

47 Harris, art. cit. 166-67.

督享受普世性的至高權威，是由於祂具有「永遠受稱頌的神」之身分和地位。保羅在此表達的信念顯示，他對復活主的親身經歷和反省，已逼使他對所承襲得來的猶太一神主義重新定義，以致把基督納入「神」的範疇之內。[48] 這就是保羅在本段（1～5 節）末所申述的真理：彌賽亞耶穌基督從祂多數的（血統上的）同胞以色列人手中所受的，是被棄的凌辱；與此構成對比的，基督其實超越整個宇宙（不論是有生氣的或無生氣的，包括那些棄絕祂的猶太人），因祂本性是神，永遠是敬拜的對象。[49]

---

48 Ibid. 167 ('within the category of Deity'). Cf. Witherington, *Narrative* 113.

49 Ibid. 172.

二 上帝行事的自由（九 6～29）

本分段的目的，**首先**是要證明首句的命題：「這不是說神的話落了空」（6a）。保羅在這裏解釋，大部分猶太人不信福音（九 2～3），這事實並不表示神的計畫失效，因為亞伯拉罕的兩個兒子（以撒和以實瑪利）及以撒的兩個兒子（雅各和以掃）的事例清楚表明，並非所有的以色列人都被揀選與神的救恩計畫有一正面的關係（6b～13 節）；而且，猶太人的不信，聖經早有預言（27～29 節）。**另一方面**，外邦人信主也不應視為怪異之事，因為神有完全的自由向他們施憐憫，就如摩西和法老的事例（14～18 節）及陶匠和泥土的比喻（19～23 節）所說明，以及何西阿所預言的（25～26 節）；如此，神對外邦人的計畫也沒有失敗，而是出人意表地得以完成。[1] 保羅辯證，那按自己的主權揀選和呼召了以色列的神，也定意向外邦人施憐憫，並呼召他們成為祂自己「蒙愛」的子民，雖然他們從前「不是我的子民」（25、26 節）。本分段論證中的這個焦點被隨後數節所證實：一些外邦人得了義，許多猶太人卻沒有得到，儘管他們熱心追求義。就是這樣，本分段的論證成為下一分段（三：九 30～十 21）的基礎，該段進一步申述猶太人的不信和外邦人的信服福音。由此可見，保羅在本分段所作的是破壞猶太人排他性的、「唯我獨尊」的揀選論（即只有他們是神的選民），強調外邦人也是神所揀選的，從而確認在神的揀選計畫中，外邦人與猶太人有同等的地位。[2]

---

1 參較 Chae 238-39.

2 Chae 239, cf. 286.Cf. also Nanos 286: 以色列的優勢（「先對猶太人」）是實在的，但這優勢是要幫助神的普世計畫得以完成，這計畫也是並且同樣地是為外邦人的。（1）J.-N. Aletti（as reported in *NTA* §32[1988]-246）認為，本段的論證呈「同心」（'concentric'）排列法（實質上即是下面〔3〕的交叉式排列法）：甲（6～9 節）、乙（10～13 節）、丙（14～18 節）、丙'（19～24

在本分段所用的十個引句中（見：7、9、12、13、15、17、25、26、27～28、29 節），除了最後兩個，全都實在是神所說出來的「話」；[3] 也許保羅有意使用聖經上的「話」來解釋，為甚麼他說神的「話」沒有落空（6a）。[4] 首末兩個引句在原文都含「後裔」（7

節）、乙'（25～26 節）、甲'（27～29 節）：這較籠統的結構分析與正文較詳細的內容分析並無衝突。（2）Moo III 569（cf. Moo II 1143*a*）認為，保羅論證的主力是在 6～13 節和 24～29 節，14～23 節則構成一個附錄，保羅在其中討論他對「神揀選的自由」之教導所引起的一些問題。不過，如正文首段下半部分（「另一方面」）所表明的，14～23 節是本段論證中一個重要的部分，稱之為「附錄」並不合適。（3）Dunn 2.537 的結構分析（作者看出交叉式排列法）凸出了字詞上的對應，如下：

6～9 節	λόγος, Ἰσραήλ, κληθήσεται, σπέρμα, τέκνα (θεοῦ)
10～13 節	καλεῖν, ἀγαπᾶν
14～18 節	ἐλεεῖν, θέλων
19～23 節	θέλων, ἔλεος
24～25 節	καλεῖν, ἀγαπᾶν
26～29 節	κληθήσεται, υἱοὶ (θεοῦ), Ἰσραήλ, λόγος, σπέρμα

但如此將同屬一個複合引句的 25 節和 26 節分開是不自然的，此二節應放在同一單位內。這樣一來，鄧氏所看出的字詞上的對應便會受到影響：若把 25 節撥入第六單位，則 ἀγαπᾶν 並不出現於第五單位（因而有損與第二單位的對應）；若把 26 節撥入第五單位，則 κληθήσεται 和 υἱοὶ (θεοῦ) 都沒有在第六單位出現（因而有損與第一單位的對應）。（4）Harvey（'Romans' 151.）提出一個基於字鏈（'word-chains'）的較簡單的三分法：9～13 節（σπέρμα, ἐπαγγελία, τέκνον, καλέω），14～23 節（ἐλεέω, ἔλεος, θέλω），24～29 節（καλέω）。

3　Motyer 39.

4　從這個角度（引句的使用）來看，艾理斯認為保羅在本段的思想模式可分析如下：

6～8 節	主題及首段經文（創二十一 12）
9 節	次段、補充的經文（創十八 10）
10～28 節	闡釋，包括附加的引句（13、15、17、25～28 節），後者由「呼召」（12、24、25、26〔「稱為」的原文〕節）和「兒子」（26、27 節）這些標語連於首二段經文
29 節	末段經文，以「後裔」這標語暗指首段經文

So E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (Tübingen 1978) 155, as cited (in agreement) in Stegner, 'Romans 9.6-29' 38 (and W. R. Stegner, *DPL* 505*a-b*).「標語」英文原作 'catch-

節、29 節）一詞，二字前後呼應，將本段（6～29 節）劃為一個單元。[5] 這些引句大致上是按照聖經正典的次序出現：保羅從有關族長的記敘開始（7～12 節），然後轉到出埃及的事蹟（14～18 節），再轉到先知的時期（21、24～29 節）。他引用聖經的方式也不是千篇一律的：在前面兩小段（6～13 節，14～18 節），他把引句散置於他自己的解釋當中；在最後一小段，他快速地引用一連串的經文（25～29 節）來證實他開首的命題（24 節）。[6]

---

word(s)'.（1）另一種、較詳細的分析見 Chae 228-29. 作者聲稱可以看到一個清楚的結構模式：每一命題——甲：不是所有屬以色列的都是以色列（6b～7a）；乙：神絕非不公平（14 節）；丙：不能歸咎於神（19～20a）——都是由一舊約引句支持，隨後加上解釋的話，後者再由另一舊約引句支持。（2）Stegner（art. cit. 37-38; cf. W. R. Stegner, *DPL* 505*b*）認為本段是米大示式的釋經案例；但見九 1～十一 36 註釋引言末段（上面 40）。作者又認為，若將本段視為屬米大示格式，便有以下的結果：那些論預定的經文（如 13、15、17 節）是由標語連於主要及次要的經文（'the primary and secondary texts', 指 6～8 節、9 節的引句），並不構成分開的論證，其性質是從屬和補充（'subsidiary and supplemental'）的；因此不應視為與主要及次要的經文同樣重要。可是，將引句的性質如此分類，這做法值得置疑。

5 Stegner, art. cit. 40, 49.

6 Cf. Moo III 610; Schlier 295; also Michel 306, 298-99.（一）Chilton & Neusner（'Theory' 191 n.1）指出，將 24 節視為新一段的開始，這從原文看來比從英譯的角度看來較可能（參九 24 註釋註 7 及所屬正文〔下面 218〕）。（二）保羅書信的受眾是否了解信上的舊約引句呢？詳見 Stanley（'Pearls before Swine'）的討論。作者的立論是，要評估保羅的引句的有效程度，我們需要對保羅的一世紀受眾的文學能力有一套現實的假設（'a realistic set of assumptions concerning the literary capabilities of Paul's first-century audience' [144]）。文中依次審視了關乎保羅及其受眾如何與聖經文本產生相互作用的、傳統的十項假設，認為這些假設都有值得商榷之處：（1）保羅及其受眾比較地說有很多機會接觸猶太人的聖經（以下簡稱舊約）的希臘譯文（'LXX'）（作者似乎故意不說「希臘文譯本」，是有其原因的），可隨時研讀和查閱（126-28）；（2）當保羅不在他們當中時，保羅的受眾例行地（'routinely'）為自己閱讀和研究舊約（128-30）；（3）他們承認舊約的權威，以之為真理的來源及基督徒行為的指引（131）；（4）他們能夠認出並欣賞保羅所有的舊約引句、暗指舊約之處，以及舊約的「回響」（131-33）；（5）他們能夠並且實在的例行地對保羅的許多引句、暗指舊約之處，及其他間接提及舊約的地方，為自己提供其背景及文理（133-36）；（6）保羅自己曉得他的舊約引句原來的文理，且把它放在考慮之列（136-37）；

1　並不是根據血統或行爲（九6～13）

6　這不是說　神的話落了空。因為從以色列生的不都是以色列人，
7　也不因為是亞伯拉罕的後裔就都作他的兒女；惟獨「從以撒生的才要稱為你的後裔。」
8　這就是說，肉身所生的兒女不是　神的兒女，惟獨那應許的兒女才算是後裔。
9　因為所應許的話是這樣說：「到明年這時候我要來，撒拉必生一個兒子。」
10　不但如此，還有利百加，既從一個人，就是從我們的祖宗以撒懷了孕，
11　（雙子還沒有生下來，善惡還沒有做出來，只因要顯明　神揀選人的旨意，不在乎人的行為，乃在乎召人的主。）
12　神就對利百加說：「將來，大的要服事小的。」
13　正如經上所記：雅各是我所愛的；以掃是我所惡的。

a　應許的兒女才算爲後裔（九6～9）

九6a　「這不是說　神的話落了空。」

原文於句首有「但」（呂譯）字，表示保羅想要防止有人從他在上文所說的話，錯誤地推到「神的話落了空」這個結論。他的意思是：但是，我剛才所說關於我為我的同胞所感到的悲慟那番話，

（7）保羅預期他的受眾曉得並會提供他的引句原來的文理（138-39）；（8）他預期他的受眾會認出和欣賞他許多暗指舊約的地方以及舊約的「回響」（139）；（9）他預期他所建立的教會中的每個人都同樣地欣賞他的舊約引句（139-41）；（10）斷定保羅所用的一個聖經引句之「意義」的最佳方法，就是研究保羅如何詮釋該引句的文本（141-44）（作者對此項的批評假定了：一個文本的「意義」並不是作者的原意，而是在於作者、文本和讀者三者之間的相互作用〔141〕；參：吳慧儀：「文本與詮釋」115：「合法的詮釋應該是『作者』、『文本』及『讀者』三方面配合的，不宜讓任何一方壟斷」）。關於（4），作者（132 n.4）又認為 Hays（*Echoes* 28）的方法多數的問題，都可歸因於他關乎保羅一世紀的讀者之能力的錯誤假設（複數）。

不應被理解為等於說，神的話落空了。[1] 由於保羅的悲慟是因以色列人不信福音而起，故此「但」字的意思亦可理解如下：雖然以色列整體並不相信福音，這卻不等於[2]「神的話落了空」。[3]

「神的話」有多種解釋：（一）神給以色列的應許，[4] 或更明確地指第四節所提的約之內的應許；[5]（二）較廣闊地指神的一切啟示

---

1 Cranfield 2.472.

2 「這不是說」的原文（οὐχ οἷον . . . ὅτι ——「在否定詞『οὐχ』後面省略了『ἐστίν』（是）」〔活泉 148〕；McKay §12.4.6）一般被解釋為混合了 οὐχ οἷον 和 οὐχ ὅτι（BDF §304），得出的意思即是「情形並不是這樣」（'it is not so that': BDF §480[5]）。Cf. MHT 3.47; Fitzmyer II 559; Rese, 'Römer 9' 209. 至於那兩個片語本身的意思，有認為（甲）兩者都是 'it is not as if'（Cranfield 2.472; Schlier 290），亦有認為（乙）前者 = 'by no means', 後者 = 'it is not as if'（BDF §304; BAGD 562 [s.v. οἷος]；Dunn 2.538; Moo III 572 n.12; Lodge 51 n.29）；立場（乙）可能較為可取。Field 158 指出，單是 οὐχ ὅτι 已足以表達 'not as though' 之意（參：約六 46，七 22；林後一 24，三 5；腓三 12，四 11、17；約壹四 10），οὐχ οἷον 則是個強烈的否定語，二者合起來的意思是：'Not . . . that the word of God hath come to nought, FAR FROM IT'.

3 Cf. Denney 659*b*; Murray 2.9; Bruce, *Paraphrase* 213.

「落……空」原文動詞（ἐκπίπτω）在新約另外出現九次（林前十三 8 的異文不算在內）：四次指船「擱淺」（新譯：徒二十七 17、26、29）或救生艇「〔被〕掉下」（32 節，新譯），兩次指花「凋謝」（雅一 11；彼前一 24），一次指鎖鏈「脫落」（徒十二 7）；另二次是比喻性用法，指從恩典（加五 4）或自己堅固的立場（彼後三 17）「墜落」。在本節是另一個意思（不見於 LXX）：不兌現（'fail': BAGD 244 [s.v.]）、失效（'to lose force and validity': W. Michaelis, *TDNT* 6.169; 'fall to the ground': W. Bauder, *DNTT* 1.609; 'lose validity, fail': M. E. Glasswell, *EDNT* 1.420*a*）。SH 240 的解釋將上述兩個意思連起來：'"fallen from its place," i.e. perished and become of no effect.' LN 75.7 則解釋為 'is inadequate', 'cannot do what it is supposed to do'. Byrne（*Sons* 129 n.200）提到，K. Berger 對非猶太和猶太文獻（尤其是 LXX）的詳細研究顯示，神的話「不落空」是猶太傳統中的一個專門用語，表示神必實現祂的應許。

4 E.g., Käsemann 262; Dunn 2.539; Morris 352; Stuhlmacher 147; Stott 266, 268; Dahl, *Paul* 143; Harrington, *Israel* 37.

5 E.g., Murray 2.9 (cf. xiv, 12); Schreiner 491（尤指以色列要得救〔參十一 26～29〕的應許）。Hofius（'Romans 9-11' 28）認為是特指創十二 2 及下，神對亞伯拉罕和他後裔的應許。Williams（'Romans' 281）則認為是指神對亞伯拉罕的應許：透過亞伯拉罕，地上的萬族都要藉信成為神的兒女。

的話，即是所託付與以色列的「神的聖言」（三2），[6] 尤指神對以色列的應許；[7]（三）較狹隘地指保羅所傳的福音，如在保羅書信其他地方（林前十四36；林後二17，四2；西一25；帖前二13；提後二9；多二5）；[8]（四）神所宣告的計畫和目的。[9] 用以支持（四）的一項理由是：本句和第十一節末句（原文分節法）可能是表達同一個思想的正反兩種方式；該句提到神對待雙生子雅各和以掃的不同方式，乃是「為要使上帝按揀選的定旨得以堅立」（11b，呂譯），而「神揀選人的旨意」得以堅立，正好與「神的話落了空」相反。若是這樣，「神的話」是和「神的旨意」平行，因而應解釋為神的意圖或旨意之表達。[10] 筆者認為**更有力的理由**是：保羅在本

---

6 Schlier 290; Byrne, *Sons* 129 n.200; Byrne 293. Cf. Fee, *First Corinthians* 710 n.8: 神從前在聖經上所說的話。

7 Moo III 572-73.

8 原文皆作 ὁ λόγος τοῦ θεοῦ（除了帖前二13缺首個冠詞）。參：多一2（ὁ λόγος αὐτοῦ）；帖前一8；帖後三1／西三16（ὁ λόγος τοῦ κυρίου / τοῦ Χριστοῦ）。亦參：（ὁ λόγος τοῦ θεοῦ）徒四31，六2、7，八14，十一1，十三5、7、46，十七13，十八11；來四12，十三7；約壹二14；啟一2、9，六9，二十4。

9 Cf. SH 240（'the declared purpose of God'; ὁ λόγος τοῦ θεοῦ = 舊約的 λόγος κυρίου〔例如：LXX 何四1；摩七16；賽一10，二十八14；耶二4；結六3〕）；Michel 299; Cranfield 2.472-73; Bell 179; Davies, 'Paul' 724; 鮑 2.12。Richardson（*God* 32）接受 SH 的解釋，但同時認為「神的話」包括舊的約和新的約（259）。Black 126-27 的解釋合併了正文的四個意思：保羅無疑想到神在救恩上的整個計畫和意圖（4），也許尤其是想到神在聖經裏的「聖言」（2），包括關於彌賽亞的應許（1）；不過，由於對保羅及新約的（其他）作者來說，這些應許和神的意圖已在復活得榮的基督身上實現了，因此「神的話」這詞的意思仍然可以是「我們所傳的、神的話，即是福音」（3）。這似乎就是巴拉克至終的解釋：「（關於復活及得榮之基督的）神的話」。

10 Cf. Piper 33（endorsed by Volf, *Paul* 163 n.12; 但 Piper 8 仍用 '. . . God's word of promise has fallen' 這種講法）。作者進一步指出，在 LXX 神的旨意（詩三十二〔MT 三十三〕11；箴十九21：ἡ βουλὴ τοῦ κυρίου）和神的話（賽四十8：τὸ ῥῆμα τοῦ κυρίου ἡμῶν）都被說成永遠「立定」（μένει）（參：賽十四24：ὃν τρόπον βεβούλευμαι οὕτως μενεῖ）；μένω 的這種用法，實質上（雖然不是明白地）就是神的話或旨意「落空」的相反（參：書二十一45，二十三14b〔διαπίπτω〕；14c；王上八56〔διαφωνέω〕；撒上三19〔πίπτω〕）。在新約，「愛是永不止息〔πίπτει〕」（林前十三8）與「愛……是永存〔μένει〕的」（13節，現中）二句中的動詞構成對比。

大段（九～十一）所要辯證的，是神的信實在以色列的不信當前如何保持完整不變：神守約的信實，使祂對以色列實行祂的拯救計畫，而這計畫包括審判以色列（及外邦人）的不信，按「因信稱義」的原則一視同仁地呼召及拯救猶太人和外邦人，以及叫猶太人和外邦人在救恩上互相效力，至終一同蒙神憐憫。[11] 保羅在本大段多次引用舊約聖經的話來說明、解釋猶太人不信和外邦人信福音的現象，甚至修改經文的字句和文理，為要表明舊約不但論到外邦人，並且爲他們發言（詳參下文有關引句的詮釋）。[12] 在這事實底下，本句的「神的話」可解釋為：神在祂對以色列的話——（舊約）聖經——裏所顯明（關乎以色列及外邦人）的計畫和意圖。[13]

總括本句，保羅要指出的是：現今大多數猶太人不信福音的事實，並不等於神所宣告的計畫失效了。本章的餘下部分——事實上，本大段（九～十一）的餘下部分——之目的和主旨，就是要辯證本句這個命題。[14]

九 6b 「因爲從以色列生的不都是以色列人，」

九 7a 「也不因爲是亞伯拉罕的後裔就都作他的兒女；」

首個「因為」表示，保羅現在開始辯證第六節上半的命題；本段的餘下部分（6b～13 節），是這論證的**第一階段**。目前的這兩句話是彼此對應，互相解釋的；首句對應著上一小段所列出的、以色列人的特權之首項（他們「是以色列人」），下一節（8a）對應著以色列人之特權的第二項（他們享有「兒子的名分」）。第二十五、二十六節重提「我的子民」和「永生神的兒子」，與第六節下

---

11 見九 1～十一 36 註釋引言第七段較詳細的討論，及倒數第二段（上面 28-30、38-39）。

12 例如：九 18 註釋倒數第二段；九 25～26 註釋第一、三、四、六、十、十一段；十 13 註釋首段，連註 2；十 19b～c 註釋第四段；十 20 註釋末段；十 21 註釋末段。

13 Cf. Chae 218, 295.

14 Cf. Cranfield 2.473; Rese, 'Römer 11' 423; Hafemann, 'Romans 9-11' 43-44; Schreiner 491.

半和第八節上半構成典型保羅式的前後呼應。[1]

首句（6b）原文直譯可作「因為不是所有出自以色列的〔人〕，這些〔人〕就是以色列」。[2]「從以色列生的」或「出自以色列的」（新譯）這種譯法，將首個「以色列」視為以色列族長雅各的名字；[3] 下一句的「亞伯拉罕的後裔」（7a）與「從以色列生的」之平行，似乎支持這種譯法。不過，原文片語的意思較可能是「屬乎以色列的」，[4] 理由如下：（1）原文所用的結構在保羅書信有幾次是指某人家裏的人（十六 10、11；腓四 22）；[5]（2）「以色列」是個固定詞語，指以色列民整體（例如：申一 1；書三 7；撒下一 3；詩十四 7）；（3）以色列人與族長的關係是以他們與亞伯拉罕的關係為代表的（「亞伯拉罕的後裔」，7 節）。[6] 這樣，首句的意

---

1 參較 Byrne 291, 293; Byrne, *Sons* 131. 作者認為 7a 的「兒女」已是指神的兒女；但見下面註 35 所屬正文該段（101-2）的討論。

2 οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ οὗτοι Ἰσραήλ. Piper 47-48（followed by Bell 179, and endorsed by Dunn 2.539, by Moo III 573 n.19, and by Schreiner 493）譯為 'all those from Israel, these are not Israel', 即是將否定詞 οὐ 視為形容 Ἰσραήλ 而非 πάντες. 作者提出兩個理由支持其說：（1）οὗτοι 是指確定的某一班人，但 οὐ πάντες 是十分不確定的；（2）羅七 15b οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω 的文法結構與本句十分相似，而該處的 οὐ 字不可能形容 θέλω（因「我做我所不願意的」變成隨後一句「我做我所恨惡的」之重複語），因而只能形容 πράσσω. 可是，這並不是羅七 15b 的結構唯一可能的解釋（見《羅》2.466 註 22 及所屬正文）；本句的 οὐ 可同樣視為否定隨後的整句——留意 οὐ . . . οὐδέ . . . ἀλλά（6b、7a、7b）這種結構——因而與 οὗτοι 對應的不是（不確定的）οὐ πάντες, 而是（確定的）πάντες. 這就是說，本句可理解為「不是『所有出自以色列的〔人〕，這些人就是以色列』」。與本句十分相似的造句法，見九 8aβ：οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ.

3 參：呂譯、思高、當代、金譯；RSV, NEB, NASB, NIV, NAS; Denney 659*b*; Schlatter (E) 203; Michel 300; Dunn 2.538.

4 I.e., οἱ ἐξ Ἰσραήλ = '[those] who are of Israel': NKJV; Cranfield 2.470; cf. KJV; Käsemann 262; Moo III 573 with n.18.

5 參《羅》1.515 註 13 及所屬正文。

6 Cf. W. Gutbrod, *TDNT* 3.383-84.

思便是，「並非所有屬於以色列的人都是以色列」，即不是以色列民的所有成員都真是「以色列人」或「都是真以色列人」（思高）。[7]

就如保羅在二章二十八、二十九節區別「外面作猶太人的，不是真猶太人」和「內心做猶太人的，才是真猶太人」，[8] 照樣，他在這裏區別「歷史上的以色列」或「以色列民」[9] 和「真的以色列」。[10] 這區別應如何理解呢？換句話說，有別於前一個「以色列」的「真以色列」是指甚麼人呢？（一）有認為第二次的「以色列」是個專門詞語，指神的子民；[11] 本句的意思即是，「以色列人不都是上帝的選民」（現中）。可是，保羅稱他血統的同胞為「以色列人」（4節），正是為要表明他們是神的選民。[12]（二）第二個「以色列」是指神的救恩已藉彌賽亞臨到了他們，神的應許已對他們應驗，現今正享受著彌賽亞的救恩之群體。「真以色列」即是下一節的亞伯拉罕的真後裔；而這並不是歷史上的以色列之內的一組人，乃是個普世性的家族（參：羅四16）。[13] 這就是說，真以色列即基督的教會。此看法不大可能正確，理由如下：（1）本大段（九～十

7 按這種理解，在本大段（九～十一）出現共十一次的 Ἰσραήλ 一字，除了受爭議的兩次（九 6bβ，十一 26）外，都是指歷史上的以色列（見註 9）（九 6bα、27a、b，十 21，十一 2、25）或不信的猶太人（九 31，十 19，十一 7）。

8 又區別「看得見的割禮」和心靈的「真割禮」：參《羅》1.415-17 連註 2。

9 鑑於九 3 註釋註 24（上面 52-53）所提及的、Roetzel 所指出的事實，筆者認為 'ethnic Israel'（參下面註 17）這普遍的稱謂不宜譯為「種族上的以色列」，而可譯為「以色列民」，或可改用「歷史上的以色列」（'historical Israel'）這個講法。另一稱謂是「肉體上的以色列」（'carnal Israel': Cosgrove 72）；再一個是 'empirical-historical Israel'（Schoeps, Paul 238; Dinkler, 'Romans 9-11' 114a），但這在中文很難翻譯。

10 次經馬加比壹書的作者同樣區別 'empirical Israel', 即是以色列國本身（七 5），和那些忠於聖約的人，即是「真」以色列（一 53，七 9）。Cf. Boring-Berger-Colpe 378 (§599).

11 Schroeder, 'Israel' 254. 參鮑 2.13：「『以色列人』是指與神立約的百姓」。

12 參九 4～5b 註釋第二段（上面 57-58）。

13 依次見：Volf, *Paul* 163-64; Wright, 'Romans 9-11' 238.

一）之引言（九 1～5）的焦點是歷史上的以色列；除非文理有（事實上並沒有）清楚的指示，不應在這裏完全摒棄這個意思。（2）解釋本句的論證（7～13 節）所引用的，是神在歷史上的以色列之內進行揀選的事例。（3）和本段（6～13 節）有密切關係的第二十七至二十九節，所引經文的焦點也是在歷史上的以色列之內的餘民。由此看來，本節的「真以色列」是指在歷史上的以色列之內的、較小的屬靈群體，而不是與歷史上的以色列重疊的屬靈個體。[14]

（三）另有認為這裏所說的是「肉身血統的以色列」和「享有應許的以色列」之別；從族長時期開始，聖經就清楚表明，神的應許只適用於選民之中蒙揀選的一部分的人。[15] 不利於此說的一點是，根據保羅在上文的講法，享有應許的「以色列人」（4 節）正是他「血統的同胞」（3 節，思高），即是「肉身血統的以色列」。不過，這個反對理由並非決定性的，因為第四節的「應許」是指對列祖的應許，而即使是在舊約時代，也只有「那些信而有恒的人」（來六 12，現中）才是這些應許的「繼承」者（17 節，思高）。[16] 第八節「應許的兒女」是與本節的「真以色列」平行，此點似乎支持這解釋。另一方面，第七節開始似乎是個新的論據，因此不宜以第八節來解釋本句。故此，雖然這第三種解釋實質上可與下一個解釋並存不悖，筆者選擇後者為**正確的解釋**：**（四）**「神的百姓／子民」一詞在舊約有兩種用法：一是指蒙揀選的以色列民整體，即

14　Cf. Moo III 574. Cf. also Cranford, 'Romans 9.1-13' 33: 'there is a sub-group, a true Israel, within ethnic Israel.'（1）Rese（'Römer 9' 212）提出另一點理由：（就本大段〔九～十一〕而論）保羅在本章接近結尾時（24～26、30 節）才首次提到信徒，我們不應提早把他們帶進這裏。（2）Forster & Marston（*Strategy* 51, 55, 57 n.14）認為保羅是拿「以色列」這名字的意思作文字遊戲：不是所有出自那「對神堅忍者〔the 'Perseverer with God'〕」（以色列）的人都是「（在個人與神相遇中）對神堅忍者」（以色列）。此說並無說服力。

15　F. W. Beare, *IDB* 4.119*b* ('The Israel of the promises . . . the Israel of natural descent').

16　參《來》1.386-87、396-97。

「外在的」神的子民（出六7／申七6），他們只是在肉體上受了割禮；另一是指以信心和順從為標誌（利二十六 3～12；參：出十九 5～6）、受了心靈割禮（申十16，三十6）的「真以色列」。照樣，保羅所指的「真以色列」就是在歷史上的以色列之內，由一忠信之餘民構成的屬靈的以色列（參：十一 4）。[17] **應用在保羅當日的處境**，真以色列就是歸信了基督的以色列成員，即是成了基督徒的猶太人（參：十一 5、7）。[18] 這些真以色列人並不構成信徒群體的全部——猶太信徒和外邦信徒合起來才是全部（九 24）[19] ——卻是有別於以色列民中那些沒有信主的成員；這些真以色列人構成歷史上的以色列之內的餘民：只有他們遵循了神為以色列民所立定的路線。[20] 如此，保羅在歷史上的以色列之內區別不信的猶太人和信主的真以色列人；不過，保羅一經確立了這區別後，就將「真以色列」這詞彙方面的論證棄而不用，儘管此論證背後的邏輯（餘民神學）則繼續被使用。[21]

對應著前一句的「不是」（6b，思高、金譯），第二句開首的

17 Cf. Glenny, 'Romans 9:25-26' 44 n.8 ('Spiritual Israel consists of an elect remnant within ethnic Israel'). 參上面註 9，及九 25～26 註釋註 15（下面 225-26）。亦參《羅》1.416（二）。

18 So, e.g., Fitzmyer II 560 (followed by: Wasserberg, 'Romans 9-11' 8; Evans, 'Romans' 124); Edwards 231; Bell 179; Schreiner 494. Schlatter (E) 203-4 的解釋似乎也是屬於此處：第二個「以色列」是神子民的名字，指那些追隨亞伯拉罕信心的腳蹤而行（四 12）的、亞伯拉罕的（猶太人）子孫。

19 Dunn（*Theology* 505-6）認為，本段用「以色列」這個新名詞（在九 6 之前並無出現），其意義正是在於此詞開啟了一個不同的可能：「猶太人」這名字將猶太人與其他人民分開，「希臘人」不能被納入「猶太人」之內；「以色列」則主要表明與神的關係，因而「希臘人」也可以被納入「以色列」之內——這正是保羅在九～十一試圖作的事。可是，保羅顯然認為希臘人也可以被納入「真猶太人」之內（二 28～29），就如他們可被納入「真以色列」之內。

20 Longenecker, 'Romans 9-11' 96. 此論證的含義就是，生為猶太人的，若歸信猶太人的彌賽亞，就是與救恩歷史的發展齊步前進；猶太人的生得權（birthright）只有藉著信靠基督才得以完成（ibid. 105-6）。

21 Ibid. 96。「餘民神學」英文原作 'remnant theology'.

「也不是」（7a，同上）引介另一項論據來支持對上一句（6a）的命題；此新論據的焦點是亞伯拉罕。[22] 本句引起兩個問題：第一，在「亞伯拉罕的後裔」和「兒女」這兩個名詞中，哪一個是主詞，哪一個是述語？第二，「兒女」（原文並無修飾語連著）是指「亞伯拉罕的兒女」（當代），抑或「上帝的兒女」（現中）？

關於第一個問題，（一）多數中英譯本和釋經者都順序以「亞伯拉罕的後裔」為主詞，「兒女」為述語，得出的意思即是：（一A）「也不是因他們做亞伯拉罕的後裔、就都是真『兒女』」（呂譯），[23] 或（一 B）「也不是凡是亞巴郎的後裔，就都是他的真子女」（思高）。[24] 按這種理解，「亞伯拉罕的後裔」具廣泛性意義，「兒女」則為特別或選擇性意義（即「後裔」所包涵的較「兒女」廣闊）；這有別於下一節，該處用「肉身所生的兒女」來表達廣義的、亞伯拉罕的兒女，與之相對的、特別意義的「兒女」則由「神的兒女」、「應許的兒女」，和「後裔」這三個詞語表達。[25]

---

22 Black 127 對本節提出特別的看法：εἰσίν 的主詞是由 6b 補充進來的 οἱ ἐξ Ἰσραήλ. πάντες τέκνα 是獨立子句，全節的意思即是：「（也不是說）他們（即所有的以色列人）是亞伯拉罕的（真）後裔；所有人都是（亞伯拉罕的、肉身的）兒女，但『從以撒生的才要稱為你的後裔』」（留意分號）。巴拉克認為這種理解保存了「後裔」=亞伯拉罕的「真」後裔這個特別的意思（參：四13、16、18）。**可是**，（1）將 πάντες τέκνα 二字視為一個子句殊不自然，尤其因為這牽涉與上文並無文法上之聯繫（anacoluthon）的現象；（2）此看法破壞了本句與上一句的平行：

6b　οὐ γὰρ πάντες <u>οἱ ἐξ Ἰσραήλ</u>,　οὗτοι <u>Ἰσραήλ</u>

7a　οὐδὲ ὅτι εἰσὶν <u>σπέρμα Ἀβραάμ</u>,　πάντες <u>τέκνα</u>

（3）εἰσὶν（複數）σπέρμα（單數，集體名詞）是「按意思造句」（*constructio ad sensum*）的例子。πάντες（陽性）τέκνα（中性）這種結構，也許是由於 τέκνα 和 υἱοί（陽性）在保羅的用法中大致上是同義的（參《羅》2.641-42）；參較 Rese, 'Römer 9' 215 n.20.

23 參和合、新譯：KJV, RSV, NEB, NIV, NKJV, NAS; Cranfield 2.470; Hafemann, 'Romans 11:25-32' 44. 留意這種譯法將 ὅτι 譯作「因為」（cf. SH 238, 241）。

24 參金譯；TEV. 這種譯法並不把 ὅτι 譯作「因為」。

25 Cranfield 2.473; cf. Schlier 291.

好些釋經者卻認為，（二）在前的「亞伯拉罕的後裔」是述語，在後的「兒女」才是主詞，本句意即：「也不是說，所有他的兒女，都是亞伯拉罕的後裔」，[26] 或「不是所有亞伯拉罕的兒女都是他的真後裔」。[27] 用以支持這個見解的理由包括：（1）從造句法的角度來看，「也不是」可能是與上一節的「這不是說」（6a）同義，第七節全節可視為一古典（希臘文）式的更強烈的表達法，意即「也不是說，〔亞伯拉罕〕所有的兒女都是亞伯拉罕的後裔，而是……」。（2）從內容方面而言，以「亞伯拉罕的後裔」為亞伯拉罕純粹肉身的後裔，又以「兒女」為亞伯拉罕或神的兒女，此看法值得置疑；因為在下文「後裔」是個正面的觀念（7b、8b），而「兒女」則是個中性的觀念，其意思需要由修飾語「應許的」界定（8b）。「亞伯拉罕的後裔」一詞在本書另外出現的四次，也總是有正面意義，從來不是負面意義的，連中性的意義也不是（四 13、16、18，十一 1）。（3）按這個見解，「亞伯拉罕的後裔」、「神的兒女」、「應許的兒女」（7a、8a、8b）這三個詞語便同有正面的意義，一同解釋了「〔真〕以色列」（6b）的意思；另外那個見解（即〔一〕）卻要認為「後裔」一詞在緊隨著的陳述中（即 7b、8b）改變了意思，且要將「兒女」一詞本身沒有的意思（「真兒女」、「神的兒女」）賦予之。（4）按此理解，「所有的兒女」便與第六節「所有屬於以色列的人」平行，兩節同樣申明不是「所有」血統上的以色列人都繼承了屬靈的福氣。[28]

---

26 鮑 2.13，following Dunn 2.538: 'Nor is it as though all his children are Abraham's "seed"'（但 547 仍作 'It is not as if the descendants of Abraham are all children'）。Cf. Cranford, 'Romans 9.1-13' 38 n.41 (also following Dunn 2.538); Moo III 575 with n.25; Schreiner 495. See also U. Kellermann, *EDNT* 2.204*a*.

27 NRSV: 'not all of Abraham's children are his true descendants'. Cf. Barrett 169; Motyer 41; G. Schneider, *EDNT* 3.341*b*; Wilckens 2.192: 'nicht alle, die leiblich von Abraham abstammen, sind "Same Abrahams"'（但 191 的譯文仍作 'nicht, weil sie Same Abrahams sind, sind alle Kinder'）。

28 依次見：Rese, 'Römer 9' 209-10, with 215 n.24（首三個理由）；Schreiner 495（第三、四個理由）。關於第（2）點後半，見正文下一段之（3）。

另一方面，（1）這第二種見解破壞了經文所呈現清楚的平行（見註22之〔2〕）；在這平行的事實底下，「亞伯拉罕的後裔」是與「所有屬於以色列的人」對應，「兒女」則與「〔真〕以色列」對應。[29]（2）此見解或是要忽視譯為「因為」的那個原文小字，或是要將原文的開首二字連於第六節原文開首的詞語；[30] 但是鑑於平行的兩句（6b、7a）內容方面的相似，將本句原文的開首二字越過第六節下半而連於該節上半開首的詞語，是不自然的做法，因而原文開首的第二個字最自然的譯法是「因為」。[31]（3）「亞伯拉罕的後裔」一詞在七十士譯本是個固定詞語，[32] 在偽經所羅門詩篇十八章三節是和「以色列人」平行和同義的；[33] 由於保羅在這裏是開始引用以色列人的歷史來辯證，他以此詞指廣義的、亞伯拉罕肉身的後裔是自然和可理解的。值得特別留意的是，「亞伯拉罕的後裔」此詞本身在保羅書信另外只出現二次，兩次都是指廣義的以色列人（羅十一1；林後十一22）；[34] 這事實有力地提示，此詞在本句應作同樣解釋。基於本段所述的理由，**筆者認為**再上一段（一 A）那種譯法是正確的。

關於第二個問題，若以「兒女」為主詞，則此詞只可能是指亞

29　依次參：Byrne 293; Schlier 290.

30　依次見：註 27 及所屬正文，註 26 及所屬正文。

31　ὅτι 是表達原因的主要連接詞（BDF §456[1]）。因此，呂譯（及註 23 所提的譯本和作者）比思高（及註 24 所提的）優勝。Aageson（'Typology in Romans 9-11' 68 n.18）承認，7a 的造句法支持 Cranfield（見上面註 25）的立場，只不過作者認為，若要保羅所用的引句（7b）符合文理，則 7a 和 7b 的「後裔」都必須與 6 節末的「以色列」對應。

32　σπέρμα Ἀβρααμ: LXX 代下二十 7；詩一〇四（MT 一〇五）6；賽四十一 8；τὸ σπέρμα Ἀβρααμ: 偽經所羅門詩篇九 9。

33　σπέρμα Ἀβρααμ υἱοὺς Ἰσραηλ.

34　此詞在新約另見於：約八 33、37（指亞伯拉罕肉身的後裔）；來二 16（指所有信徒，尤指教會〔參《來》1.179-80〕）。

伯拉罕的兒女；但由於上文已辯證此詞應視為述語，因而有（一）「亞伯拉罕的兒女」和（二）「神的兒女」這兩個可能。班納支持後者，理由如下：第八節解釋本節的引句（7b）且是與本句（7a）平行的，而該節談及「神的兒女」（8a），這就有力地提示本句的「兒女」應作同樣解釋。保羅在上一節和本節依次拾起了上文所述的權利（4～5 節）的首二項：作「以色列人」和享有「兒子的名分」。[35] 可是，（1）保羅在本書他處用「兒女」一詞時，總是加上修飾語的：「神的兒女」（八 16、21，九 8a 下）、「肉身的兒女」（8a 上）、「應許的兒女」（8b；參：加四 28）。唯一表面上的例外是八章十七節：「既是兒女」；但此詞是緊隨「我們是神的兒女」之後，因此「兒女」只不過是「神的兒女」的省略表達法。這就提示本句無修飾語的「兒女」一詞應作同樣解釋：「也不因為是亞伯拉罕的後裔，就都作亞伯拉罕的兒女」，這意思在第二個、重複的「亞伯拉罕的」一詞被省略之後，便變成「也不是因他們做亞伯拉罕的後裔、就都是……『兒女』」（呂譯）。（2）隨後的引句證實，「就都作他〔亞伯拉罕〕的兒女」這種理解是對的，因引句說，「從以撒生的才要稱為你〔亞伯拉罕〕的後裔」。[36]

---

35 Byrne 293; Byrne, *Sons* 131; cf. Hume 142-43. 亦參上面（95）註 1。班納稍後作出讓步（*Sons* 133）：保羅可能故意不加修飾語，為使「兒女」一詞保持模稜兩可，使神對亞伯拉罕關乎他的後裔之應許可以「神的兒女」的形式實現出來；亞伯拉罕的真後裔——按應許而生的後裔——同時是亞伯拉罕的後裔和神的兒女（參九 8 註釋註 13 及所屬正文〔下面 107-8〕）。但見下文。

36 Byrne（*Sons* 131）認為，引句的重點不單是落在「從以撒」（Ἐν Ἰσαάκ）一詞，也是落在「稱」（κληθήσεται）字上。保羅將神的「稱」（καλεῖν）視為幾乎與行使創造的能力同義（參四 17）；因此，引句可被理解為神對亞伯拉罕的保證，「在以撒裏」將有後裔為他（亞伯拉罕）而生，不是藉著人的媒介（天然的血統），而是單憑神的創造能力。如此被「召」（καλέω 的另一意思）而存在的後裔，可十分合適地被描寫為「神的兒女」。此解釋流於牽強，因為：（1）四 17 的 καλοῦντος 很可能並非指神的創造能力（參《羅》1.628-29）；（2）九 7b 的 κληθήσεται 可能只有「稱為」、「算為」（並無「呼召」）之意（見九 7b 註釋，留意註 5）。

九 7b 「惟獨『從以撒生的才要稱爲你的後裔。』」

「惟獨」原文是強烈的反語詞「但是」：「不是」凡屬以色列的都是真以色列人（6b），「也不是」因他們是亞伯拉罕的後裔就都是他的真兒女（7a），「而是」（思高）「從以撒生的才要稱為你的後裔」。[1] 此引句出自創世記二十一章十二節（亦引於來十一18），引文是七十士譯本的「原文照錄」（亦與希伯來文原意相符）：[2] 神囑咐亞伯拉罕聽從撒拉的請求，把夏甲和以實瑪利逐出他的家庭，因為神對亞伯拉罕的計畫是，「你要從以撒得到我應許的子孫」（來十一 18，現中）。「從以撒」（原文作「在以撒內」）[3] 佔句首位置，表示強調，意即「只有從以撒生的，才算是你的後裔」（當代本節）。[4]「算」字原文是被動語態的「被稱為」，可能暗指「稱」者是神，意即神只承認從以撒生的後裔為亞伯拉罕的真後裔或真兒女。[5] 就引句*原來的文理*而論，這話的意思即是：神對亞伯拉罕的應許[6]只適用於以撒所生的後裔；就神與亞伯拉罕所立之約

---

1 活泉 149 則認為，「連接詞『ἀλλ'』不是把下面引用的經文和前面的話連起來，而〔是〕開始引用經文。」以聖經引句來完成句子的另二個例子，見加三 11、12（參：林前十五 27）。

2 Cf. Stanley, *Scripture* 103; Ellis, *Paul's Use* 150, 160-61, 187. κληθήσεταί σοι 這不雅的結構是由於這譯文保存了希伯來原文的結構所致（Moo III 575 n.27）。

3 'The spatial use [of ἐν] passes over into the instrumental' (A. Oepke, *TDNT* 2.539); cf. SH 241.

4 'The ἐν is restrictive only in Isaac' (Dunn 2.540; cf. Mounce 197 n.13).

5 I.e., κληθήσεται = divine passive. Cf. Cranfield 2.474 with n.3; Black 127. Murray 2.10-11 認為引句的意思是，「以撒〔一人〕要成為你的後裔」；但 7a 的「後裔」顯然有集體性意義，因此引句內的「後裔」也應同樣理解（Moo III 575 n.26）。

κληθήσεται 在此有「算為」（SH 241）、「被承認為」（Cranfield 2.474 n.3）的意思。好些釋經者認為 κληθήσεται 一字隱含了神的呼召（參八 30 ἐκάλεσεν, 28 κλητοῖς, 九 12 καλοῦντος）的意思（e.g., Michel 300; Moo III 576 n.28 [continued]; Richardson, *God* 33）；班納甚至解為 'will be called into being'（Byrne 294）'by God's creative power and recognition in the eschatological era'（Byrne, *Sons* 132）。這種看法過分巧妙；Cranfield（同上）認為保羅不大可能在此想到八 28、30 的呼召。參九 6b～7a 註釋註 35（上一頁）；亦參《羅》2.727（關於「呼召」的意思）。

6 參《來》1.391-92。

而論，只有以撒和他的後裔才被承認為亞伯拉罕的後裔，即是「上帝只會和以撒及他的後代堅立亞伯拉罕的約」（參：創十七 19）。[7] 不過，按保羅的用意，鑑於上文剛提過真以色列（6b）和亞伯拉罕的真兒女（7a），本句所指以撒的後裔應不是他所有的後裔，而是其中像他一樣是「應許的兒女」（8b）的那些人。[8]

九 6b～7 保羅在這一節半的主旨就是：在歷史上的以色列之內有一真以色列（6b），在亞伯拉罕按血統的後裔之內有他的真兒女／後裔（7 節）；並不是所有包括在廣義的「以色列」和廣義的「亞伯拉罕的後裔」之內的，[1] 也包括在特別意義的「（真）以色列」和特別意義的「（真）兒女／後裔」之內。由此可見，神的計畫從猶太人歷史的開始就包括在選民之內進行區別和分開的工作；因此，現今許多猶太人不信福音並不表示神的計畫失效，反而可視為這計畫之實現的一部分。[2]

---

7 依次見：Dunn 2.547; 鄺炳釗，《創世記》3.29（1）（引句出處）。

8 Denney 659*b*. 參九 13 註釋註 5 之（3）（下面 124）。（1）Stegner（'Romans 9.6-29' 45）認為，保羅和 Genesis Rabbah 同樣把創二十一 12 的 'in' 字解為表示部分的介詞（'a partitive preposition'）：以撒的後裔只有部分算為亞伯拉罕的後裔，以掃和他的後裔就被排拒於外。參九 13 註釋註 6 所屬正文（下面 125）。（2）Thielman（'Romans 9-11' 176-77, cf. 178-79）認為，保羅引用創二十一 12 時，同時想到原句的文理：在此句之前（按 LXX 的講法），以實瑪利曾開以撒的玩笑（作者將 παίζοντα μετὰ Ἰσαακ 理解為 'making sport of [Isaac]'），因他曉得自己作為長子將會承受產業；但神的行動是出人意表的，祂對亞伯拉罕的應許將不會透過他的長子，而是要透過他的第二兒子獲得實現。如此，本引句已暗指神的行動令人驚奇的性質，12 節的引句則將此性質直接地表明出來。（參九 9 註釋註 3〔下面 108〕。）**筆者對此說存疑**，因為二引句所涉及的情形不同：12 節的兩個兒子有同一個母親，本引句卻是關乎神在兩個**不同的母親**（參九 9b：「**撒拉**必生一個兒子」）所生的兩個兒子中作選擇，與長幼之序並無直接關係。

1 Cranfield 2.473 n.4 指出，這兩個詞並不是同義的：廣義的「以色列」只包括雅各和他的後裔，廣義的「亞伯拉罕的後裔」也包括以實瑪利和以掃及他們的後裔。

2 Cf. Cranfield 2.473, 474.

九 8　「這就是說，肉身所生的兒女不是　神的兒女，惟獨那應許的兒女才算是後裔。」

「這就是說」是保羅用以引介他對聖經引句之解釋的典型詞語；[1] 他現在要把上一節的引句——或說引句所指有關以撒和以實瑪利的事例——之含義引申出來；[2] 他同時重申和解釋在此之前的一節半（6b～7 節）的話。[3]（一）**消極方面**，「不是⋯⋯肉身的兒女、就可以做上帝的兒女」（8a，呂譯），意即「從自然生育過程所生的〔如以實瑪利〕，不就是上帝的兒女」（現中）。保羅的話並沒有這樣的含義：神的兒女不也是肉身的兒女；他的意思只是，血統並非斷定誰是神的兒女之決定性因素。神的選民是「神的兒女」，這觀念在七十士譯本並不陌生（參：申三十二 5～6、19～20；賽六十三 8；次經所羅門智慧書十六 21），亦隱含於本章第四節「兒子的名分」一詞內；但在本節，「神的兒女」首先是用於較狹窄、揀選性的意義上，指上文所說歷史上的以色列之內的真以色列。[4]（二）**積極方面**，「乃是應許的兒女纔算為後裔」（8b，呂譯），即是「只有憑著應許生的兒女〔如以撒〕才算是後裔」

1　參《羅》2.473 註 18。（該處〔初版〕首行的 τοῦτ' ἔρτιν 是 τοῦτ' ἔστιν 之誤。）

2　Cf. Cranfield 2.475. 李保羅 2.57 認為「這就是說」的功用「是要指出第七節所講的歷史事件的屬靈意義」。

3　將經文排列如下，可凸出此點（cf. Piper 49）：

（-）6b　不是所有屬於以色列的（人），就都是（真）<u>以色列</u>

7a　也不是因他們是亞伯拉罕的後裔，就都是（他的真）<u>兒女</u>

（+）7b　乃是「從以撒生的才要稱為你的<u>後裔</u>」

（-）8a　這就是說，不是肉身的兒女就是<u>神的兒女</u>

（+）8b　乃是<u>應許的兒女</u>才算為<u>後裔</u>

由此可見，8a 與 6b～7a 對應（-），8b 則與 7b 對應（+）。

4　依次見：Dunn 2.547; Cranfield 2.475.

（新譯）。[5] 以撒像以實瑪利一樣也是亞伯拉罕肉身所生的兒子；但以實瑪利**僅爲**亞伯拉罕**肉身**所生的兒子，以撒則並非**僅爲肉身**所生的兒子，更是完全憑藉神的應許（9 節、7b）而生的兒子：關於以撒，神的應許就是關鍵性的因素——他的出生是由於這應許，更是由於這應許，他和他的後裔才得以成為亞伯拉罕的（真）後裔。

本節「肉身的兒女」與上文「亞伯拉罕的後裔」（7a 上）和「屬於以色列的人」（6b 上）對應，三者皆指血統上的後裔；「那應許的兒女」則與「〔亞伯拉罕的〕兒女」（7a 下）、「〔真〕以色列」（6b 下）和「後裔」（7b，參 8b）對應，四者皆指亞伯拉罕血統的後裔之內的較小的群體，此群體與神的救恩計畫有一正面的關係。[6] 與此同時，本節的話（在保羅心中）很可能有更廣的應用，理由如下：（一）「神的兒女」（8a）和同義的「神的兒子〔複數〕」這兩個詞語在上文及保羅書信他處（依次參：八 16、21；腓二 15；及羅八 14、19；加三 26）都是指信徒；因此，本節上半的話可能同時有兩個層次的意思：主要是在以色列歷史的層面指真以色列，但亦在一次要的層面（即保羅當代的層面）上指所有信徒（包括猶太基督徒），兩者都不是「肉身的兒女」。（二）保羅在加拉太書夏甲與撒拉之喻（四 21～五 1）中使用過類似的對比：「那使女所生的是按著血氣〔原文作：肉體〕生的；那自主的婦人所生的是憑著應許生的」（四 23）——以實瑪利的出生，純粹是按照自然生產的過程，但以撒的出生則同時是由於神的應許，並且從這事實獲

5 MHT 3.312-13 指出，τὰ τέκνα（中性複數主詞）之後用 λογίζεται（單數動詞）這種現象，符合古典阿提喀語的規則（'schema Atticum'）。Moo III 576 n.32 認為 τῆς σαρκός 和 τῆς ἐπαγγελίας 是「所有所有格」，但較合適的稱謂是「品質所有格」（Dunn 2.541）。在閃族語法的影響下（cf. M. J. Harris, *DNTT* 3.1175），λογίζομαι with εἰς + accusative 在此取代了 the predicate nominative（Wallace 47, 48 n.39）；此結構亦見於二 26，四 3、5、22；加三 6；雅二 23（除了第一、三兩處，皆引創十五 6）。

6 見上面註 3 的排列。

得其重要性。[7] 像以撒一樣，信徒「是恩許的子女」（28 節，思高），即「是按著應許作兒女的」（新譯）；他們像亞伯拉罕一樣相信了神的應許（神的應許已在基督裏實現），因而成為亞伯拉罕屬靈的後裔。[8] 鑑於加拉太書這清晰的闡釋，尤其因為「應許的兒女」原文在聖經裏只見於該書四章二十八節及羅馬書本節，[9] 我們難以相信本節的意思與該處所闡釋的意思是完全分開的。[10] 雖然保羅在這裏論證的主旨不是要證明：除了血統的以色列人之外還有別的人可以繼承神的應許，而只是要證明：不是所有血統上作以色列人的都必因而得以承受應許；[11] 但基於上述兩個理由，**筆者認為**「應許的兒女」除了**主要**是指在歷史上的以色列之內一較小的屬靈群體外，也在一**次要**的意義上指所有的信徒（包括猶太基督徒）。這裏（8b）的「算」字在本書第四章已多次在因信稱義的文理中出現（3～6、9～11、22～24 節）；就保羅當代的處境而論，被算為亞伯拉罕的真後裔的，就是所有因為信靠基督而得稱為義的人，即是所有信徒（包括猶太基督徒）。[12]

按這種理解（即本節在**次要**的意義上亦指所有信徒），在這裏

7　可參《真理》276-77; Fung, *Galatians* 205.

8　Bruce 182; Harrington, 'Romans 9-11' 60. 參《真理》281; Fung, *Galatians* 212.

9　原文依次為：ἐπαγγελίας τέκνα, τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας.

10　SH 242 就是認為，保羅在此並沒有（如在加三 29，四 28 等處）將所提出的原則作更普世性的應用。教父屈梭多模（Chrysostom）的見解較可取，他認為保羅在本節的意思大約是這樣：凡是像以撒那樣出生的——不是按照天然之律或肉體的力量，而是按照應許的力量而生——就是神的兒子並屬於亞伯拉罕的後裔（see Bray 249*a*）。

11　So, correctly, SH 242. 作者因此認為「神的兒女」和「應許的兒女」二詞在此並不是指基督徒。

12　Chilton & Neusner（'Theory' 64）認為，保羅在本節解釋了以撒的事例與他當日猶太人的處境之間的類比（'analogy'）。Moo III 577 則認為，保羅所用的這些字彙（神的兒女、算為、應許）提示，以撒及其後裔所享有的「約的福澤」（'covenantal blessings'）包括信徒在基督裏所經歷的新生命。Piper 50-52 同樣認為，九 6b～8 所論的不僅是以色列在歷史上的權利，而是涉及個人永遠的命運。但見九 12b 註釋末部分：「九 6～13：神的揀選」（下面 123、127-36）。

（7～8 節）出現了一個重要的新思想，那就是：應許的兒女是神的兒女，而只有他們（應許的兒女）才是亞伯拉罕的真（即屬靈的）兒女／後裔。[13] 這裏所說「亞伯拉罕的〔真〕兒女／後裔」（取其廣義）在第四章的論證中也是普世的基督信眾，但是「神的兒女」這觀念在該章並沒有出現；這裏則比第四章跨前一步，即是保羅把做亞伯拉罕的真子女**認同為**做神的兒女，就如他在加拉太書三章二十六（「你們眾人憑著信、在基督耶穌裏、都是**上帝的兒子**」〔呂譯〕）至二十九節（「你們如果是屬基督的，那你們就是**亞伯拉罕的後裔**」〔呂譯〕）所已作的。[14]

九 9　「因為所應許的話是這樣說：『到明年這時候我要來，撒拉必生一個兒子。』」

「應許」一詞在原文是本節第一個字，但它並非主詞而是述語，它被放在句首是為要表示本節的重點所在；正確的譯法是，「這話是〔一句〕應許〔的話〕。」[1] 在這特別的引介公式[2] 裏，保羅將重點放在「應許」一詞，因為單就「肉身」（8a）而論，年邁不育的撒拉是根本不可能生下以撒的；他的出生全賴神的應許。[3]

13　Cf. Käsemann 262: 'For Paul only the children of God count as the real children of Abraham.'

14　參《羅》1.656-57（五）；《真理》241-42（三）（尤其是 242 的圖表）；Fung, *Galatians* 177 (2) with n.48. Chae 230 認為保羅在這裏是含蓄地申述他在加三 26～29 和加四 28～29 明白地說的事。

1　Cranfield 2.476（following SH 242）；活泉 149。Cf. RV（'For this is a word of promise'）；呂譯：「因為上帝所說的……這句話、就是一句應許的話。」原文為 ἐπαγγελίας γὰρ ὁ λόγος οὗτος. 葛嵐斐（同上）指出，若保羅的意思是如 NEB 的譯法（'For the promise runs'; cf. Barrett 170: '. . . runs thus'），則 ἐπαγγελίας 應有冠詞，字序亦應不同。此評語同樣適用於一般中英譯本的譯法（見正文印出的經文）。

2　Cf. Ellis, *Paul's Use* 22 with n.6, 160.

3　Fitzmyer II 561. Thielman（'Romans 9-11' 175-76）認為，「應許」一詞在這裏再度出現（8～9節，參4節），提示 6～9 節是保羅在第四章對亞伯拉罕蒙應許將要得以撒的敘述之回響；在第四章，神以出人意表的恩慈對待亞伯拉罕，保羅有意在此藉著再次使用「應許」一詞，暗指該敘述中那令人驚奇的特徵。此說對筆者而言並無說服力（參九 7b 註釋註 8 之〔2〕）（上面 104）。

「因為」[4] 表示本節是支持上一句的：為甚麼只有應許的兒女才算為亞伯拉罕的後裔（8b）呢？因為（本節指出）以撒的出生是由於神的一句話，而那句話有應許的性質。[5]

釋經者多認為，保羅的引句合併了七十士譯本的創世記十八章十節和十四節；或可說基本上是引自第十四節，只是其中的一個介詞片語由得自第十節的另一個取代了。[6] 保羅將原句的「到你這裏」和另一個、有關時間的修飾語省掉，因為這些細節跟他使用引句的目的無關。[7] 班納和鄧雅各都認為，保羅所作的修改——省掉「在春

4　Stegner（'Romans 9.6-29' 43）認為，οὐ . . . ἀλλὰ . . . γάρ（8a、8b、9a）這種模式，是米大示式的解經格式。作者（44-46）又認為保羅在 8～9a 對 7b 的引句之解釋，是跟隨著一種釋經傳統（參下面註 9）；此說被 Dunn 2.537 評為過分倚賴後期的資料。亦參九 1～十一 36 註釋引言末段。

5　Cranfield 2.476.

6　依次見（例如）：SH 243; Cranfield 2.476; 活泉 149；及 Byrne, *Sons* 133 n.212. 比較：

（創十八 10）　ἐπαναστρέφων ἥξω πρὸς σὲ *κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον* εἰς ὥρας.
καὶ ἕξει υἱὸν Σαρρα

（創十八 14）　εἰς τὸν καιρὸν τοῦτον ἀναστρέψω πρὸς σὲ εἰς ὥρας.
καὶ ἔσται τῇ Σαρρᾳ υἱός

（羅九 9）　*Κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον* ἐλεύσομαι καὶ ἔσται τῇ Σάρρᾳ υἱός

（1）Stanley（*Scripture* 104）反對這普遍的合併之說，其理由是保羅的引句只有一個字（介系詞 κατά）是在創十八 10 而不在 14 節的。Ellis（*Paul's Use* 160-61）和 Cranford（'Romans 9.1-13' 38）則認為引句是出自 10 節。比較之下，筆者認為班納的看法最自然。（2）按 Piper 229-30 n. 28 的理解，保羅選用創十八 10、14（而不用〔譬如〕創十七 21），很可能是因為在這裏提到神的應許的同時，也強調神自己有能力的活動；這表示對保羅而言，神的「應許」或「話」不僅是基於神的預知的智慧之預告，而是表達祂「採取行動以成就所應許之事」的意圖。筆者倒認為有**更好的解釋**：創十七 21 的重點是在「我〔神〕的約是要和以撒堅立的」，在這前提下才提及「這以撒，就是明年這時候，撒拉要為你〔亞伯拉罕〕生的」（新譯；參現中、思高），即有關以撒出生的應許只佔次要地位；但創十八 10、14 則全是關乎此事的直接應許，因而更符合保羅引句的目的，即表示神所說有關以撒的那決定性的話是一句應許的話。

7　（1）Stanley（op. cit. 104-5）認為，保羅省掉 πρὸς σέ 和 εἰς ὥρας 二詞，為要叫讀者集中注意力在他要他們掌握的要點上，即神會親自「來」（這字取代了原句的「回到」）成就祂的應許。不過斯丹理承認，只有熟悉原句、能比較原句和保羅的引句之讀者，才能聽見（即是領略）此省略的全部功效。（2）εἰς ὥρας = 'in spring'（Dunn 2.541; cf. Thayer 679 [s.v. ὥρα, 1]）or 'seasonably'（LXE）。

天」，並以「我要來」取代「我要回到」──（尤其是後者）使保羅的引句傳達一種「神對末日的計畫」之意識：神的應許之完成，有賴神未來的、在末期的行動或顯現。[8] 筆者倒認為穆爾的解釋較為簡單和合理：保羅既把引句自其文理中取出來，就不能保留原來的動詞「我要回到」，因而代入「我要來」。[9]「到明年這時候」原文只作「這時候」或「大約這時候」，[10] 中譯本多加上「明年／到明年」一詞，[11] 大抵是因為原文在原句文理中的意思確是「明年這時候」。[12]

九 6b～9 到此為止，保羅論證的主旨就是區別歷史上的（＝血統的）以色列和屬靈的真以色列（6b），又區別亞伯拉罕肉身的後裔／兒女和應許的兒女／真後裔（7～8 節）。由於應許與信心是緊連在一起的，[1] 保羅其實等於說，只有「以信為本的人」（加三 7）才是「應許的兒女」（羅九 8b 上），[2] 只有他們才是「亞伯拉罕的〔真〕兒女／後裔」（7a ／ 8b 下；參：加三 7 ／ 29）和神的兒女（8a；參：加三 26）。不過，至少就這幾節經文本身而論，保羅還沒有把「真以色列」和「亞伯拉罕的真後裔」**如此明白地**認同為某

---

8 Cf. Byrne 294; Byrne, *Sons* 133; Dunn 2.541-42.

9 Moo III 578 n.39. Stegner（'Romans 9.6-29' 46-48）認為，保羅將神信守祂的話（6a）和神對撒拉的應許（9b）並列，是跟隨著一種釋經傳統。但參上面註 4 所引鄭雅各的評語。

10 Κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον = 'At/About this time' (KJV, NKJV, NAS; cf. BAGD 406 [s.v. κατά. II 2 a] / RSV, NRSV; Thayer 327 [s.v. II 2]). 另一些（較不合適的）譯法是：'At the appointed/right time' (NIV/TEV),「在時機成熟的時候」（現中）。

11 呂譯、新譯、金譯／和合、思高、當代。

12 Cranfield 2.476. 至於這譯法與希伯來文語句（כָּעֵת חַיָּה）的關係，鄭炳釗（《創世記》2.430）解釋如下：「『明年這時候』直譯是：『生命的時間』……。由於亞喀得文『生命』……一詞可解作『明年』，多數釋經者把『生命的時間』譯作『明年這時候』。」

1 參：四 14、16、20；加三 14、22；來六 12，十一 9、33。

2 Cf. Nygren 41, 364, 377, 388.

一群體，[3] 儘管在上文的詮釋中我們曾努力揣摩保羅所用的詞語背後的實體是誰；保羅此刻的主要關注是要指出，神行事的方法包括這項原則——不是根據人的血統；唯有應許的兒女才算為後裔。

b 在乎呼召者不在乎行爲（九 10～13）

九 10 「不但如此，還有利百加，既從一個人，就是從我們的祖宗以撒懷了孕，」

英文修訂本在本節末用了破折號，正確地表示本節在文法上是與下文脫節的。[1]「不但如此，還有」[2] 這結構將保羅的論證推前一步。此片語在上文出現的三次（五 3、11，八 23），都需要從最接近的上文補充**動詞**；但本節的上文並無合適的動詞可補充於此，故這裏應補充的意思要從本節的文理推論出來。[3] 部分的意思顯然是：「不但如此，利百加也是這樣」（新譯），即「黎貝加也有類似的事」（金譯）；[4] 或「除了撒拉〔9 節〕的經歷外，我還可以引利百加的經歷為證」。[5] **不過**，這幾節（10～12 節）的內容顯示，保羅論證的重點不是在於兩個母親的相似之處，[6] 而是在於**利百加的兩個**

---

3 Cf. Byrne 292.

1 RV: 'Rebecca also having conceived by one, *even* by our father Isaac—'.「懷了孕」原文為分詞片語（κοίτην ἔχουσα），主詞「利百加」在 10～12 節沒有獲得與之對應的述語，因而 Ῥεβέκκα（主格）是文法上所謂的 'pendant [= hanging] nominative'（Moo III 579 n.44）或 'nominative absolute'（Fitzmyer II 562）。12b 的「利百加」原文是間接受格的「她」（αὐτῇ）字。

2 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καί. 參《羅》2.41 註 1。

3 Schlier 291-92. 參《羅》2.41、84、677。

4 參：思高；NRSV ('Something similar happened to Rebecca'); 李保羅 2.59。

5 Schlier 292. Rese ('Römer 9' 216 n.30) 則認為應這樣補充：「不單這〔9 節〕是應許的話，還有那對〔利百加〕所說的〔也是應許的話〕。」Cf. Schreiner 493, 498:「不但〔亞伯拉罕領受了應許〕，利百加〔也領受了應許〕。」

6 至明顯的一點是：二者皆不生育，二者都是因為神的介入而得以懷孕（依次見：創十一 30，十七 15～21；創二十五 21）。Moo III 579 認為 καί 字表示，保羅看出在撒拉和利百加之間有重要的相似之處。

兒子與撒拉和夏甲的兩個兒子出生的不同情況，其中的差異表明，保羅現在要提出的是比以撒和以實瑪利的事例更有力的例證。**由此看來**，「不但如此，還有」的意思是：不但撒拉和她的兒子（以撒）說明神區別（或揀選）人的原則，利百加和她的兩個兒子是此原則更令人矚目的說明。

為甚麼保羅需要提出另一、更有力的例證呢？因為以撒和以實瑪利的事例似乎不足以決定性地證明保羅在上一小段（6b～9節）的論點——神的行事不是根據人的血統，唯有應許的兒女才是亞伯拉罕的真後裔。雖然以撒和以實瑪利同是出自亞伯拉罕，但以撒的母親是亞伯拉罕的妻子，以實瑪利的母親卻是撒拉的奴婢（且是埃及人），而（有人可能如此理論）這重要的分別足以解釋，為何以撒所生的而不是以實瑪利所生的才算為亞伯拉罕的後裔。故此，保羅繼而舉出另一個更清楚有力的例證。[7]

利百加「從一人[8] 懷了孕」這話所指的是創世記二十五章二十一節所載的事：「以撒因他妻子不生育，就為她祈求耶和華；耶和華應允他的祈求，他的妻子利百加就懷了孕。」本節的「懷了孕」原文不是七十士譯本創世記該節所用的詞語，[9] 也不是在希臘文聖經常見的另一個、類似的詞語，[10] 而是在希臘文聖經出現僅此一

---

7 Cf. Cranfield 2.476; Schreiner 492; also Cranford, 'Romans 9.1-13' 39.

8 ἐξ ἑνός. LN 90.16 的解釋中有 'with the implication of something *preceding* from or out of the source' 這一句；筆者加上斜體的字顯然是 'proceeding' 之誤。

9 λαβεῖν ἐν γαστρί. 亦見於代上七23。不同字序的ἐν γαστρὶ λαμβάνειν / λαβεῖν 見於：創三十40；伯十五35／創三十八18；出二2、22；民十一12；撒下十一5a；王下四17；賽八3，二十六18；偽經所羅門頌歌五18。

10 ἐν γαστρὶ ἔχειν. LXX至少十七次，新約七次：創十六4、5、11，三十八24、25；出二十一22；士十三5、7；撒下十一5b；王下八12，十五16；伯二十一10；何十四1；摩一3、13；賽七17，四十11；太一18、23，二十四19；可十三17；路二十一23；帖前五3；啟十二2。亦參：路一31（συλλαμβάνειν ἐν γαστρί）。

次。[11] 這詞語內的名詞在這裏的意思可能是「遺精」，[12] 而「有遺精」便是一種以因代果的換喻法，得出的意思即是「懷了孕」。[13]（一）鮑會園認為，「從一人懷了孕」此原文片語的意思只是，「以掃和雅各是由利百加從同一個人以撒懷孕而生的」；「至於兩個人是雙生的，或者說從一次懷孕而生，乃是從上下文及整個歷史的記載而得的結論，而不能從這節聖經的字來決定」。[14] 另一方面，（二）葛嵐斐、鄧雅各和穆爾皆認為，保羅有意要原文片語傳達「從一次的遺精」或「從（那）一次的性交」懷了孕之意，理由是若非如此，本節便不能將保羅的論證推前一步，因為基本的情形無異於以撒和以實瑪利的情形：他們有同一個父親。[15] 不過，「從一次的性交」這思想很難從經文本身看出來；[16] 而且本節指出雅各

11 κοίτην ἔχουσα. κοίτη 在新約另外出現三次，分別指字面意義的「牀」（路十一7）、「婚牀」（來十三4，新譯），和無度的性行為（羅十三13）。

12 I.e., κοίτη= 'emission [of semen]', 'seminal emission', 如在 LXX 民五20：ἔδωκέν τις τὴν κοίτην αὐτοῦ ἐν σοί. 較圓滿的詞語是κοίτη σπέρματος（利十五16、17、32，十八20，二十二4）。See BAGD 440 (s.v. 2 b). κοίτη 在 LXX 亦可指「性交」（次經所羅門智慧書三13、16）。（1）Black 128 認為 κοίτη 在本節是指「躺臥的行動」（'the act of lying'），κοίτην ἔχειν 是「有性交」的猶太委婉說法，分詞的現在時態表達「正在懷孕的過程中」之意。（2）T. McComiskey（*DNTT* 2.587）也是認為 κοίτη 是「性交」的委婉說法，並引申而指懷孕。筆者認為這兩個解釋都不及正文所採納的好。

13 BAGD 440 (s.v. 2 b); Thayer 352 (s.v. c).

14 鮑 2.15-16。「上下文」大抵是籠統的說法（= context），所指的其實是下文（11～13節）。

15 依次見：Cranfield 2.477（also Hendriksen 2.319 n.270; Mounce 198 n.15）及 Dunn 2.538, 542; Moo III 570; Moo II 1143*b*. Cf. Schreiner 492. Moo III 579 n.46 認為，ἐκ 字支持此見解：利百加「從一人得精液」意即她透過（以撒）一次的遺精而懷了雙胞胎。Hanson（*Studies* 87-88）也是認為，ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα 的意思是「既與一人有性交」，而鑑於一些拉比的話，此詞的圓滿意思是「既與一人有一次的性交」。

16 「經文中有 ἐξ ἑνός. 但這裏的 ἑνός 是男性，指一個人，而不是指一個動作；如果要解釋作『一個動作』，下面的 Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν 就無法解釋了」（鮑 2.16 註 50）。不過，葛嵐斐等人並不是將 ἐξ ἑνός 本身解為指一次的行動，而是認為保羅「有意」（'means to indicate' / 'what Paul intends': Cranfield 2.477 / Moo III 579 n.46）以 ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα 這整個片語傳達正文上述的那個意思。

和以掃不但有同一個父親，也有同一個*母*親，這一點就已比以撒和以實瑪利出自不同母體的事實更進一步（因而使神對他們的區別更難解釋）了。因此，筆者接納「從一人懷了孕」（一）——如一般的中英譯本的譯法那樣——而非「從一次的遺精」（引申而得「從一次的性交」）（二）為原文片語的意思。

以撒單獨一人稱為「我們的祖宗」，在希臘文聖經是絕無僅有的；常見的是以撒和他的父親及兒子連著出現，亞伯拉罕、以撒和雅各一起稱為「我們／你們／你／他們的祖宗」。[17] 本節的獨特現象可解釋如下：以撒被稱為「我們的祖宗」，因他是三位族長之一；只有以撒一人被稱為「我們的祖宗」，因為沒有理由要把另外的二位先祖和以撒一口氣提及：雅各尚未出生，亞伯拉罕則在上一例證（6b～9節）中出現過了，現在開始另一例證，所論的是利百加從以撒一人懷了雙胞胎。[18] 無論如何，保羅稱以撒為「我們的祖宗」，表示他與他血統的同胞認同（參：羅九3）。[19]

九 11　「**（雙子還沒有生下來，善惡還沒有做出來，只因要顯明神揀選人的旨意，**〔原文、思高、新譯 12a〕**不在乎人的行為，乃在乎召人的主。）**」

九 12〔原文、思高、新譯 12b〕　「**神就對利百加說：『將來，大**

17　依次見 LXX：（ἡμῶν）創五十 24；代上二十九 18；偽經所羅門頌歌十二 1；徒三 13；（ὑμῶν）出三 15、16；申一 8，九 5；（σοῦ）申六 10，二十九 12，三十 20；徒七 32；（αὐτῶν）出四 5；次經巴錄書二 34。

18　鄺炳釗（《創世記》3.305）則認為，本節「這樣用法或許回應〔描述雙生子出生之過程的創二十五 19～26 該段〕一開始就指出：『亞伯拉罕生以撒』，以撒成了亞伯拉罕的繼承人，作了以色列人的先祖。」

19　O. Hofius（*DNTT* 1.619）則似乎暗示，這表示以色列和教會之間的關係密切。Lo II 390-91 認為「我們的」可同時指猶太及外邦基督徒，理由是：亞伯拉罕是二者的祖先（四 16），保羅無疑地可能同樣看待以撒。可是，保羅書信提及以撒另外只有二次（九 7〔舊約引句；參 9 節〕；加四 28），這稀少資料的內容並不支持盧氏的論點。

的要服事小的。』」

這兩節的文法相當複雜，需要（按原文分節法）先行討論。如上言，第十節是沒有完成的句子（見九 10 註釋首句）；第十一節開首原文的「因為」一詞，不是把下文連於第十節，而是表示所引介的話與保羅沒有表達的一個思想有關聯（見九 11a 註釋開首）。第十一、十二兩節只有一個主句（12b 上），其中的限定式動詞就是「說」字，中譯本按中文語法的要求，把在原文為被動語態的「〔有話〕對她說」譯為主動語態的「神就對利百加說」；隨後是神對利百加所說的話（12b下）。第十一節上半的「生下來」和「做出來」，原文都是獨立所有格的分詞（其主詞也沒有表達出來）；此句指出神的行動是在甚麼情形下發生的。第十一節下半和十二節上半則指出，神如此行動的目的是甚麼。[1] 這目的子句被提前放在動詞「〔對她〕說」之前（而不是在 12b 之後），免得隨後的引句（13 節）變成好像在後面蹣跚而行。[2]

凱撒曼將第十一節和十二節上半視為插入句，第十二節間接受格的「她」字拾起第十節的主詞「利百加」；[3] 呂振中譯本和新譯本則把第十一節下半和十二節上半放在括號之內，即視之為插入句。[4] 可是，這幾句話（不論是 11～12a 或 11b～12a）本身並不構成令人滿意的插入句，因為這幾句話的意思需要由隨後的話（12b～13 節）

---

1 第 11～12 節可說描寫了 ἐρρέθη αὐτῇ（12bα）的 *what*（12bβ），*when*（11a, cf. 10b）and *why*（11b～12a）。

2 Schlier 292.

3 Käsemann 263; so also Schlier 292. Similarly, KJV, NKJV; 和合、新和（這些譯本的 11 節即原文的 11～12a；參正文引出的經文）；SH 243; Moo III 570, 580.

4 Also NRSV. NIV 在 11b～12a 之前後皆用破折號，反映了同樣的理解。余譯在 12a「不是人的功行，而是他〔神〕的召喚」之前後也用了破折號，但這些破折號的功用只是表明此句是解釋「天主的擇選」一詞，這有別於呂譯、新譯所構想的「插入句」。

來完成。[5]不但如此，第十一節下半開始的目的子句，和該節上半的兩個獨立所有格分詞，都可自然地連於第十二節下半的動詞「說」字，前二者都有副詞的作用，都是形容後者（如上一段所解釋的）；[6]因此，第十一、十二節應視為一個完整的單元，並不包含插入句。

九 11a 開首的「因為」[1] 一詞提示，隨後的話是支持上文的。但第十節是未完成的句子，本節的「因為」亦不能自然地連於該節的任何部分；因此，這連接詞應視為表示，隨後的話是連於在保羅心中、沒有表明出來的一個思想，那就是：目前所引（關乎利百加和她的雙生子）的例子，不但沒有上一個例子（關乎撒拉和以撒）的弱點，而且十分清楚的表明了到此為止尚未提及的、神的區別（或揀選）的一個特色——神的揀選與人的行為完全無關。[2] 這個新思想對保羅目前要進一步支持的論點——神的行事不是根據人的血統，唯有應許的兒女才是亞伯拉罕的真後裔（6b～9節）——其實不是必須的；神從利百加的雙生子（10 節）中選此棄彼（12b）的事實，已足以證明（且比前一個例子更清楚地證明）該論點。不過，這第二個例子同時提示「神的揀選是出於祂的自由，與人的行為無關」此一意思，而保羅在第十節末把句子中斷，正是為要引入這個

---

5 Cf. Cranfield 2.477 n.3 (referring to 11-12a only). 葛氏指出，基於這個理由，我們不能把 12b～13 節視為在文法上完成了 10 節所開始的句子。

6 見上面註 1 及所屬正文。因此，筆者未能同意鮑 2.17 將 11b～12a 視為插入句所提出的理由：「〔11b～12a〕用的是真正獨立的句子，而與第十二節下的主詞不同，**在文法上很難與下面的句子連接**」（楷體為筆者所加）。Cf. BDF §423.

1 γάρ= 'For/for' (KJV / RV, NKJV, NAS). 另一些譯本作「然而」（現中、當代；參鮑 2.16），'Yet / and yet' (NIV/NEB), 'But' (TEV). 多數中譯本（和合、呂譯、思高、新譯、新和、金譯）和幾本英譯本（RSV, NRSV, CEV）則省略不譯。

2 Cranfield 2.477.

新的思想。[3] 但保羅為甚麼要這樣作呢？很可能是由於他要為下文進一步的論證留下伏筆。[4]

如上言，本句原文用的是獨立所有格結構，兩個分詞的主詞都是沒有表明出來的「孩子」，[5] 因此比「雙子還沒有生下來，善惡還沒有做出來」（留意兩個主詞）較好的譯法是：「當時雙胎還沒有出生，〔因而自然〕也沒有行善或作惡」（思高；參金譯）。[6] 鄧雅各認為，這裏的「做☆」字可能比另一個「做◇」字有較籠統的意思，容許重點更有力地落在原文的「任何事」一詞上；[7] 得出的意思即是「沒有做任何好事或壞事」，而非「沒有做任何好事或壞事」。[8] 可是，這種區別值得置疑。[9]「好」即是有內在價值（尤指道德價值）。[10] 有認為「壞」字原文的中心思想是「無價值」，即是毫無用處，不能使人獲得任何真正的益處，[11] 但此字在新約另外出現五次，其意思也是（像本節的「好」字一樣）「在道德意義

---

3 SH 243-44. Käsemann 264 認為，保羅將稱義之理的模式（'schemata'）強行引進文理中，這就證明保羅不欲九～十一的主題與書信的整體隔離。

4 見（下面 121-22）九 11b～12a 註釋末段（留意註 15）；亦參該處註釋註 13 及所屬正文。

5 保羅假定讀者（或聽者）認識聖經，曉得 γεννηθέντων 和 πραξάντων 的主詞是 υἱῶν（so Wilckens 2.194; Lodge 62）或 τῶν παιδίων = 'the children'（KJV, NKJV; 鮑 2.16「孩子」）。後者較好，因創二十五 22 就是用「孩子們」（LXX τὰ παιδία）。BDF §423(6) 指出，在獨立所有格結構裏，若分詞所指的名詞或代名詞是隱含於另一字之內，則新約如古典希臘文的用法容許該名詞或代名詞被省略；例如，路十二 36 ἐλθόντος καὶ κρούσαντος 所指的、被省略的 αὐτοῦ 是隱含於隨後的 αὐτῷ 一字之內。但本句被省略的名詞只能從文理（或創世記的故事）推論出來。

6 Richardson（*God* 44）指出，保羅對族長的品格隻字不提，這與作者所審視的一切猶太文獻（偽經禧年書；他爾根〔舊約亞蘭文註釋〕；斐羅；米大示〔猶太人的舊約註釋〕）構成鮮明的對比；後者以不同的方式引入「功德」的觀念。參下面 142 註 11 之（1）；160 註 17。

7 τι = 'anything' (NIV, TEV, NRSV, CEV, NAS); cf. 'any' (KJV, NKJV).

8 Dunn 2.542.「做☆」= πράσσω；「做◇」= ποιέω.

9 見《羅》2.465。

10 原文為 ἀγαθός. 參《帖前》242-43；亦參《羅》1.351-52 註 4 及所屬正文。

11 So Trench, *Synonyms* 317 (§84), followed by 精華 492。

上」的壞或惡；[12] 這提示它在本節也當如此解釋。

九 10～11a 現在我們清楚看見，為甚麼保羅所用的第二個例證比第一個更有力，因為在利百加兩個兒子的事例中，沒有將他們區分，即是厚此薄彼的任何理由：雅各和以掃有同一個父親——以撒；他們有同一個母親——利百加，而她是個自由的婦人——不像以撒的母親是自由婦人，以實瑪利的母親卻是奴婢；他們是孿生兄弟，兩個胎兒在母體內同時發育（10 節）；神挑選的話臨到他們的母親（12b）時，他們同樣是「還沒有出生，也沒有行善或作惡」（11a）；唯一可想像得到的、將他們區分的理由是他們出生的先後次序，但事實上連「先出生」這一點也被神置之不理。[1] 這不但證明神的揀選與人的血統無關，也同時證明神的揀選與人的行為無關，乃是完全由於神的計畫，如保羅隨即解釋的。

九 11b～12a 從文法的角度而言，開首的「要」字是連於第十二節下半的「說」字；[1] 這幾句話描寫了神如此對利百加說（亦即是如此對待她的兩個孩子）的目的；這目的就是，「為要堅定上帝揀選人的旨意」（11b，新譯）。[2] 利百加的事例其實並不「使上帝按

---

12 Cf. BAGD 854 (s.v. φαῦλος, 1). 見約三 20，五 29（二次皆用於 φαῦλα πράσσειν 一詞內）；多二 8；雅三 16。在林後五 10（如在本節）φαῦλος與 ἀγαθός 相對，有關的動詞也是 πράσσω. 關於林後該節，Furnish（*II Corinthians* 277）指出，以 φαῦλος 為「無價值」、κακός 為「惡」之意，這種區別從嚴格的詞語角度而言是難以成立，儘管他認為保羅在此選用前者而不用後者，是有其意義的。

1 Cf. Denney 660*a*; Nygren 363; Murray 2.13; Leenhardt 248; Moo III 578. 與申二十一 15～17 所申述的原則相反，神所選的不是先出生的以掃，而是後出生的雅各。「事實上，在全本創世記裏，祂都是揀選和使用列祖的次子、幼子……〔這〕表明祂隨自己的意旨行事」，後者是創世記其中的一個主題（鄺炳釗，《創世記》1.49；參 3.303）。（若有人要故作滑稽，不但可說「後生可畏！」，更可以這樣說：「先生」〔粵語的一個意思是「老師」，另一個是「丈夫」〕比不上「後生」〔粵語可指一種僕役〕！參《羅》1.309 註 10。）

1 即是目的子句被提前放在動詞之前（so BDF §478），其理由見上面 115 首段末。

2 ἵνα . . . μένῃ. μένω 與 6 節的 ἐκπίπτω 相對。Cf. F. Hauck, *TDNT* 4.575. 亦參九 6a 註釋註 10（結尾）及所屬正文（上面 93）。

揀選的定旨得以堅立」（呂譯），而只是「顯明」或「表示出」神的「定旨」是「〔繼續〕有效」（金譯）或「堅定不移」（思高）的；這就是說，神不是靠祂對待利百加兩個孩子的方式來確立祂的計畫，而是按照祂的計畫來對待那兩個孩子。「（神）按揀選的定旨」原文這詞[3] 被解釋為：（一）「由揀選而來〔大抵意即：根據揀選而作〕的法令」；[4]（二）根據揀選而定的計畫，即是源自揀選，並且達成揀選之目的的計畫；[5]（三）「天主預簡的計劃」（思高），這計畫就是神要揀選誰便揀選誰；[6]（四）「由揀選運作的、神的計畫」，即是神的計畫之運作是以神的揀選為其基礎，神的計畫是根據揀選的原則而運作的，「根據揀選」是神實行祂的計畫的方法。[7] 這**第四種解釋**似乎最符合原文的字眼和文理，因原文片語包

---

3 ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ = 'the purpose of God according to election' (KJV, NKJV). ἐκλογὴ πρόθεσις這獨特的組合在整本希臘文聖經出現僅此一次（但參八 28：τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς）。（1）ἐκλογή 在新約一共出現七次，一貫地指神對人的揀選（本節，十一 5、28；帖前一 4；徒九 15；彼後一 10）或蒙神揀選的人（羅十一 7）。Richardson（*God* 44）謂此字沒有在 LXX 出現；但見偽經所羅門詩篇九 4，十八 5。（2）πρόθεσις 已在八 28 出現過（參《羅》2.726 第二段）。在 LXX πρόθεσις 通常的意思是（如在太十二 4；可二 26；路六 4）禮儀意義上的「陳設」（'setting forth'; 見：出三十九 17，四十 4、23；撒上二十一 7；代上九 32，二十三 29，二十八 16；代下二 3，四 19，十三 11，二十九 18；次經馬加比壹書一 22；貳書十 3）；但在馬加比貳書和偽經馬加比叁書，此字數次有「目的」、「計畫」之意（貳書三 8；叁書一 22，二 26，五 12、29）。Cf. Richardson, *God* 33 n.6.

4 Thayer 197 (s.v. ἐκλογή) : 'the decree made from choice'. Schlier 292 認為，πρόθεσις指神的計畫（作為行動）過於祂的決定或法令。關於「法令」，參《羅》2.768 註 21。

5 Murray 2.15.

6 Zerwick §130: '"God's design of choosing" (whom He will)'; MHT 3.268 / RSV, NRSV: 'God's purpose of choosing/election'; NEB: 'God's selective purpose'. Cranfield 2.478 解釋為「以揀選為標誌的、神的計畫」，並提出十一 5 的 ἐκλογὴ χάριτος 作為比較。此解釋似乎假定本節的 ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις 相當於 πρόθεσις ἐκλογῆς.

7 依次見：BAGD 243 (s.v. ἐκλογή, 1)（引句出處）；Barrett 170; SH 244 (cf. Stott 267); Moo III 581 n.53. Cf. C. Maurer, *TDNT* 8.167: 'the project of God by election'.

含「根據揀選」這個意思（因而排除了〔三〕），而以撒和以實瑪利的事例，以及雅各和以掃的事例，都說明了神如何在以色列的歷史中藉著「二者選其一」的方法來實行祂的計畫（「法令」〔一〕或「源自揀選，並且達成揀選的目的」〔二〕等意思並不明顯）。[8]

「不是由於行為，而是由於那呼召者」（12a，新譯）是鬆散地加在目的子句後面的；這話引出了第十一節上半的含義。[9] **（一）**思高譯本將「並不憑人的行為，而只憑天主的召選」視為形容「這計劃」（12a）；**（二）**現代中文譯本則意譯為：「上帝的揀選是出於自己的旨意，跟他們〔雙生子〕的行為沒有關係」（參當代），[10] 即是以原文的兩個介詞片語為形容「揀選」。**（二）較可取**，因為（1）「呼召」顯然與「揀選」互相對應；（2）保羅在十一章五節提到「按恩典的揀選」（呂譯），隨即又說，「既是按著恩典，就不〔再〕是由於行為了」（6節，同上）；可見「不〔再〕是由於行

8 Piper 36 認為神的「計畫」就是，神要做這樣的一位神——祂根據 11a 和 12a 所描寫的基礎來揀選，即是自由地，不以人的特色為根據，也不受制於人的特色。Cf. Stott 267. 這是把過分狹隘的意思賦予 πρόθεσις 一字（參此字在八 28 的用法）；這評語似乎也適用於 TEV / LN 30.92 的意譯：'in order that the/God's choice of one son might be completely the result of God's/his own purpose'（參現中）。

9 Cranfield 2.478. 李保羅 2.58 則解為表達「神那個旨意〔11b〕的性質」（參 61）。

10 Cf. Louw 1 §21 (9.4-6); Moo III 582 n.57. 原文只說「行為」而不是「律法的行為」，因為在族長時期，律法尚未賜下（參：加三 17）。Cf. Byrne 295. Lambrecht（'Rom 9,1-13' 58）則認為，「不是出於行為」可能（甚至很可能）同時暗指「律法的行為」。Dunn 2.543 將本節的 ἐξ ἔργων 視為與三 20 的 ἐξ ἔργων νόμου 同義（鄧氏對後者的解釋見《羅》1.467-68 註 11 及所屬正文）。鄧氏（549）說：保羅的特別關注是要說明，他的猶太同胞不應用守律法的講法來理解以色列的被揀選；以色列之被選是在他出生之前，因而並不是有賴於那些獨具猶太特色的「律法的行為」，如受割禮及遵守食物條例、安息日和節期。Cf. Dunn, *Theology* 510: 'works' = 'works of the law' = 'proven fidelity to the covenant'. Cranford（'Romans 9.1-13' 39-40）也是認為，「行為」是指遵守律法作為屬於聖約的、外在的身分記號。可是，如 Cranfield（'Romans' 97）所指出的，保羅聲明雅各被選是在雙子「〔還〕沒有行善或作惡」（11b）之時，這豈不表示所指的「行為」必須有道德內涵嗎？Cf. Moo III 581-82 with n.55; Schreiner 499 n.23.

為」是形容「揀選」的。在保羅書信中，「不是由於行為」（新譯）或「（不是）由於律法的行為」原文這些片語出現時，與「行為」或「律法的行為」相對的，多半是包括「信心」——或與「信心」同屬一方的「恩典」、「憐憫」——的詞語；[11] 在本節與「行為」相對的卻不是「信心」，而是「那呼召者」（新譯）。這大抵是由於「呼召」的原文剛在第七節的引句中出現過（它在該處的意思是「稱為」）；[12] 無論如何，這裏用「呼召〔者〕」一詞，為下文的論證（24～26節）留下伏筆。[13]

在本章第三十二節，保羅在論及追求義的文理中指出，以色列人「不本著信心而求，反以為可本著行為而求」（呂譯），提示稱義「不是由於行為」。衛斯桐認為，雖然該處的「行為」是指摩西律法所要求的行為，本節的「行為」則是籠統地指人的活動，但保羅在此排除任何的「行為」，可能是要為他在下文該處的聲稱——以色列追求藉律法的「行為」稱義，是誤入歧途——留下伏筆；至少，這樣猜想是個具吸引力的建議。[14] 事實上，保羅在這裏（11b～12a）的命題跟因信稱義有明顯相似之處：不論是神的揀選或稱義，皆與人的行為或功德無關，[15] 決定性的因素都是神的

11　依次見：（與 οὐκ ἐξ ἔργων 相對）弗二9（τῇ *χάριτί* . . . διὰ <u>πίστεως</u>，8節）；多三5（κατὰ τὸ αὐτοῦ *ἔλεος*）；（與 οὐκ ἐξ ἔργων νόμου 相對）加二16c（ἐκ <u>πίστεως</u> Χριστοῦ）；（與〔οὐκ〕ἐξ ἔργων νόμου 相對）加二16a（διὰ <u>πίστεως</u> Ἰησοῦ Χριστοῦ），三2、5（ἐξ ἀκοῆς <u>πίστεως</u>）。

12　Aageson 稱此為 'verbal generation'（*Written* 53）的一個例子：保羅是拿動詞 καλέω 作文字遊戲（54）。參較作者較早的文章：'Scripture in Romans 9-11' 269-70.

13　Moo III 582 則認為，這一句說得如此籠統的話（12a）表示，保羅所想及的已超越了雅各和以掃本身的情況；他從以撒這兩個兒子的事例中，引申出關乎神的揀選之根據的一項原則。

14　Cf. Westerholm, 'Romans 9-11' 223.

15　保羅曾在上文指出，亞伯拉罕的稱義不是「出於行為（ἐξ ἔργων）」（四2，呂譯），也沒有人「能由律法上的行為（ἐξ ἔργων νόμου）得稱為義」（三20，呂譯）。Morgan 85 指出，保羅在這裏（11b～12a）所加上的論點對他的論證是多餘的（參九11a註釋首段〔上面116-17〕），這就向我們提示：保羅即使在解釋「為何大部分的以色列人都不信福音」之際，仍想促進他基本的論點，即人與神的關係是基於神的呼召及人的信心，而非遵行律法。

呼召[16] 以及回應此呼召的信心（如亞伯拉罕的事例所表明的）。[17] 如班納所指出，保羅在這裏首次提示，他將要按「稱不虔敬的人為義」（四5，新譯）的原則，亦即是三章二十一至二十四節所論述的原則，去尋求「以色列的問題」之解決方案：神用以對待以色列的原則，不是賞賜義者，而是稱需要救恩者為義，此救恩只能以純為恩典的方式臨到他們。神的揀選「不是由於行為，而是由於那呼召者」（新譯）這項真理，為保羅在下文的論證（30～33 節）預備道路；他將要解釋，為何以色列追求義卻得不著義。[18]

九 12b 從文法的角度而言，這（或更嚴格地說，12b 上）是此二節（11～12 節）中的主句；引句出自七十士譯本創世記二十五章二十三節，神對利百加的預言。希伯來文聖經原作「耶和華對她〔利百加〕說」，七十士譯本改用被動語態的「〔有話〕給她說」（思高本節），避免了用耶和華的名字；中文聖經則多應中文語法的要求，意譯為主動語態的「神就對利百加說」。「大的要服事小的」另一譯法是「年長的要服事年幼的」（思高），意思都是「那大兒子〔以掃〕要服事小兒子〔雅各〕」（現中，參當代）。[1] 原來

---

16 「他所呼召（ἐκάλεσεν）的、他也稱他們為義（ἐδικαίωσεν）」（羅八 30b，呂譯）。參《羅》2.727。

17 Grayston（'Romans 8,28-30' 579）說：「因信稱義之理，和神的自由揀選之理，是一體的兩面。」Cf. Barrett 171; Munck 38 n.34; Michel 303（作者在 323 看出兩個教義之間有七點關聯）。Schreiner（'Romans 9' 28）則認為，由於「救恩不是由於行為」是典型的保羅聲稱，這裏的「不是由於行為」也是指救恩（即 11～12 節所論神的揀選是關乎個人得救）；這從 1～5 節（該處的關注是以色列沒有得救）獲得證實。作者（28-29）又認為，提後一9 與羅九 11～12 在題材上的相似處也支持他的論點（cf. Shreiner 502 n.31）。可是，有兩點重要的分別不可忽略：提後一9 的「救」字沒有在羅九 11～12 出現；提後所論的是「我們」基督徒，羅九 11～12 所論的是利百加腹中的雙子。因此，兩段所指的不一定是同一件事，儘管在詞彙上有相同或相似之處（καλεῖν, ἔργα, πρόθεσις）。

18 Byrne, *Sons* 134; Byrne 292.

1 以 μείζων, ἐλάσσων（有別於通常的 πρεσβύτερος, νεώτερος：創二十七 15、42；結十六 46、61；提前五 1、2）指「長」、「幼」這種用法，在 LXX 有別的例子，如：（μείζων）創十 21，二十九 16；參：王上二 22（μέγας）；（ἐλάσσων）創二十七 6；參：書六 26（ἐλάχιστος）。Cf. Cranfield 2.479 n.2.

的預言如此說：「你一胎懷了兩個國家，你腹中所生的要分為兩個民族：[2] 一個民族強於另一民族，年長的要服事年幼的」（思高）。「國家」、「民族」等字眼清楚表示，預言的話「不是指二子，而是指二子後代子孫的命運」（思高頁邊註⑤）；事實上，以掃本人從沒有服事雅各，[3] 但以掃的後裔以東人則曾長期服役於以色列（在大衛時代：撒下八 14；代上十八 13；參：王上十一 15～16）或猶大（從約沙法至亞蘭：王上二十二 47；[4] 王下八 20；參：代下二十五 11～12〔亞瑪謝時代〕）。[5] 葛嵐斐正確地強調，本引句不論是在其原來的文理中或在保羅的用法裏，都不是指以掃和雅各此二人或來自他們的兩國之個別成員永遠的命運，[6] 而是指兩國在歷史裏的相互關係；這裏並不（因而 11b 的「揀選」和 12a 的「呼召」也不）牽涉末日的救恩或定罪的問題，而是關乎這兩批人在歷史上的功能，以及他們與救恩歷史之發展的關係。[7]

2　鄺炳釗（《創世記》3.297）指出，希伯來文此句直譯是「從〔可解作：還在〕你肚腹中就有兩族分立著」，意即「這兩族還在她腹中就已經……彼此敵對。」

3　反而雅各曾「一連七次俯伏在地，才就近他哥哥」，又稱以掃為「我主」，自稱為「你僕人」（創三十三 3、8、5）。Cf. Forster-Marston, *Strategy* 59.

4　「那時以東沒有王，有總督治理」：這提示以東當時是臣服於猶大，「乃猶大的附庸國」（串釋註）。

5　Bruce 182. Dunn 2.544 認為兩個兒子是兩國（羅九 13）這一點，此刻「顯然」不在保羅的視野之內。此看法被鮑 2.18 註 56 評為「叫人很難明白」。

6　四世紀的安波羅修註釋（參《羅》1.66 註 22）認為：約伯是以掃的孫子，這證明以掃的後裔中也有善良忠信之輩（see Bray 249*b*-50*a*）。

7　Cranfield 2.479. Similarly, Forster-Marston, *Strategy* 141 n.9; G. Schrenk, *TDNT* 4.179; J. Eckert, *EDNT* 1.419*a*; Leenhardt 249; Morris 356; Edwards 233; W. S. Campbell 45; Klein, '*Kalein*' 54; Brauch, *Sayings* 53 (= Brauch in Brauch and Davids, 'Romans' 559*b*-60*a*).（Dunn 2.544 則懷疑保羅是否有意區別「被召擔任一項工作」與「被召得救」。）換一個講法，雅各被召和被選作為「選民」以色列之首，獲得父親的「祝福」（來十一 20），即是繼以撒之後成為約與應許的繼承人（參：創二十八 1～4），可以享受此約與應許所附帶的特殊地位和權利（參：羅九 4～5）；cf. SH 245, citing C. Gore;《來》2.292-93。

九 13　「正如經上所記：雅各是我所愛的；以掃是我所惡的。」

隨著出自摩西五經的上一引句（12b）之後，保羅再引出自先知書的、另一句話，藉著這種常見的合併以聖經的權威結束現階段（6～13 節）的論證。[1]「正如經上所記」是保羅最常用的引句公式；[2] 如在七十士譯本、[3] 斐羅和約瑟夫的用法一樣，這詞表達所記的話之權威及有效性：過去寫下的話對現今仍具意義，仍有其適切性。[4] 引句出自七十士譯本的瑪拉基書一章（2d～3a）。保羅將原句開首的「又」字刪去，因為此字在引句公式之後是無意義的；又將第一句原來的字次「我愛雅各」改為「雅各〔是〕我〔所〕愛〔的〕」，使「雅各」的名字緊隨上一節末字「小的〔兒子〕」之後，同時使原來的交叉式排列法變成平行排列法，使雅各與以掃的對比顯得更鮮明。[5]

1　Cf. Black 129. 這種合併（律法＋先知）是保羅喜用的方法（so W. Gutbrod, *TDNT* 4.1071, cf. n. 218）；另一些例子是：羅十 19～21，十一 8～10，十五 9～12（cf. Ellis, *Paul's Use* 186）。

2　καθὼς γέγραπται：參《羅》1.263 註 1，402 註 2，及此二註所屬正文。

3　參：王下十四 6，二十三 21；代下二十三 18，二十五 4；次經多比傳一 6（S 同〔見上面 78 九 5c 註釋註 24〕第 7 點）；但九 13（狄奧多田版本）。

4　Rosner, 'Scripture' 88.

5　比較：（LXX）　　*καὶ* ἠγάπησα <u>τὸν Ἰακωβ</u>, τὸν δὲ Ἠσαυ ἐμίσησα（A B B' A'）

（本節）　　<u>τὸν Ἰακὼβ</u> ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἠσαῦ ἐμίσησα（A B A' B'）

Cf. Stanley, *Scripture* 105-6.（1）作者進一步認為，藉著字序的改變，保羅的引句巧妙地將原句的重點轉移了：在原句，「以掃」的位置（在動詞之前）表示此詞是受強調的，全節的內容亦表示原句的焦點是在於神「恨惡」以掃；保羅的引句則把以掃和雅各放在同等地位上（就表達的方式上是這樣），這與保羅強調神有自由選此棄彼（10～12 節）此一重點相符（106）。（2）Thielman（'Romans 9-11' 174 n.13）則認為，字序的改變強調了神的揀選令人詫異的性質——祂揀選的是幼子，不是長子。（參九 9 註釋註 3〔上面 108〕。）兩個解釋都過分巧妙。（3）Lodge 63 說，以掃被棄的事實似乎與保羅在 8 節對 7b 所引創二十一 12 那句話的解釋正面衝突：以掃也是以撒的兒子（7b），因而也是「應許的孩子」（8b），但瑪拉基書的引句卻說以掃被棄，只有雅各被選。這表面上的矛盾可說證實了上文對 7b 的理解（參九 7b 註釋結尾〔上面 104〕）：按保羅的用意，7b 所指以撒的後裔不是他所有的後裔，而是其中像他一樣是「應許的兒女」（8b）的那些人。

「正如」所提示此引句與上文（11～12 節）的關係是怎樣的呢？（一）本引句不大可能只是解釋神的行動：神揀選小兒子而捨棄大兒子，全是由於祂愛雅各而惡以掃。因為兩個引句的文理都表明，所指的不僅是兩個兒子，更是他們的後裔：「兩國在你腹內，兩族要從你身上出來」（創二十五 23）；「〔我〕惡以掃，使他的山嶺荒涼，把他的地業交給曠野的野狗」（瑪一 3）。[6]（二）引句（及其文理）可視為訴諸歷史來證實上一節的話：神說年長的要服事年幼的；如先知所表明的，隨後的整個歷史都說明了這一點。神揀選了雅各為祂所愛的對象；神卻恨惡了以掃：祂「使以掃的山地荒涼，把他的產業給了曠野的豺狼」（新譯）。[7] 不過，（三）正因為保羅的引句並不包括剛引述的話，引句在保羅心目中較可能是與上一引句平行的：兩個引句表達了同一事實，只是本引句比前一引句將此事實表達得更清楚和更直截了當，因而適合用作剛說過的話（11～12 節）進一步及決定性的證明，尤其證實了「大的要服事小的」（創二十五 23）那句話。[8]

如上言，引句的文理表明所指的是以色列和以東此二國，而不是它們個別的先祖雅各和以掃。雖然保羅不一定要按足引句的原意來使用引句，但上一引句是按原意使用的（即是指兩國），而並無理由要我們認為他在本引句已收窄了「雅各」和「以掃」的意思（即以之為指個人），因此，引句在此應視為指兩國而非兩個人。[9]

但神「愛」雅各、「惡」以掃這話（尤其是後者）當如何理解呢？主要有三種解釋：（一）有認為動詞可「照單全收」：二詞只是表達出一直以來的事實，以及猶太人總以為是如此的、神對兩國的態

6　So, correctly, SH 246.

7　SH 247.

8　Cf. Cranfield 2.480.

9　Cf. SH 246; Bruce 182; Morris 356-57; Ellison 46.

度。[10]（二）由於希伯來文並無比較副詞，因此「恨惡」有時只是「少愛」之意；[11] 故此，本句是閃族慣用語法，意即「我愛了雅各，少愛以掃」（呂譯）或「我愛雅各，勝過愛以掃」（現中）。[12] **最可能的解釋是：（三）**二詞分別指雅各被選和以掃被棄；神揀選了以色列作祂的選民，承載祂的約與應許，但祂沒有揀選以東擔任這個角色。[13] 在引句的文理中，先知以神不斷壓抑以色列的敵人以東（瑪一 3b～4），作為神愛以色列的實例；保羅則以此引句來證實「大的要服事小的」那句話，意即神揀選了以色列，沒有揀選以東。[14] 得救與定罪的問題並不牽涉在其中。[15]

---

10 SH 247.

11 創二十九 31「利亞失寵」原文作「利亞被恨」（LXX μισεῖται Λεια. 參 33 節：μισοῦμαι），其實是指「雅各……愛拉結勝過愛利亞」（30 節，新譯）。另參：申二十一 15～17；箴十三 24；太六 24；路十四 26，十六 13；約十二 25。

12 Cf. CEV; Manson 948*a* (§824h); Meyer 1155*b*; Fitzmyer III 159; Evans, 'Romans' 124 (following Fitzmyer II 563); Forster & Marston, *Strategy* 60-61; Brauch, *Sayings* 54（Brauch in Brauch and Davids, 'Romans' 560*b*）；Stott 267-68（作者認為也是指個人）；Davidson-Martin 1034*b*（作者以「惡」字的這個解釋來支持正文的〔三〕）；活泉 150-51；MacDonald, 'Spirit' 82-83. 後一位作者認為，神在兩個兒子之中挑選較沒有前途的（'the least [sic] promising of the two'），為要使祂的恩典顯為大（參：林前一 27～28）。在 11～12a 所強調的事實底下，保羅會否同意此解釋是十分有疑問的。Du Toit（'Contrasts' 185）認為最智慧的做法是在（一）和（二）之間不作決定。

13 Cf. Cranfield 2.480; Morris 357; Munck 42; G. Quell, *TDNT* 1.34; H. Seebass, *DNTT* 1.556; W. Günther, H.-G. Link, *DNTT* 2.544; 何宜敦 64（「這經文的意思是說，上帝為了特殊的計畫，祂要使用的是雅各，而不是以掃」）。亦參李保羅 2.59-60、61。「為甚麼『愛、惡』解作『揀選、沒有揀選』，因這二詞和盟約有關，這在申命記最明顯」（鄺炳釗，《創世記》3.305 註 66〔只是筆者對「盟約」一詞有所保留，理由見上面 64 連註 36〕）。*Pace* Thielman, 'Romans 9-11' 179: 九 13 的「雅各」主要指外邦人，他們因神的憐憫被納入神的子民之內。

14 Byrne 295. 按此解釋，ἠγάπησα 和 ἐμίσησα 可視為 historical aorists（cf. Burton §38），指神宣布「大的要服事小的」之時。Fitzmyer II 563 將此二字視為 gnomic aorists（cf. BDF §333）；這種理解較符合引句在其文理中的意思。Thielman（'Romans 9-11' 175）認為，瑪一 2～3 及其文理十分適合用來支持保羅在本段（九 6～13）的論點：在舊約該段，以色列對神的敬拜不夠嚴肅，掉以輕心（瑪一 8），連外邦人所獻的祭都比以色列本身所獻的更蒙悅納（11、14 節）；根據保羅的

九 6～13 ：神的揀選　好些釋經者將神的揀選（愛雅各，惡以掃）建基於**神的預知**。如謂：「這受愛與受恨，是神的預知；神早就知道他們的後果是這樣的。以掃輕忽自己長子的名份，不重視事奉神的權利，……這如何叫神不恨他呢！然而雅各……切望能事奉神，敬拜神，……這種的〔原文照錄〕心志正合乎神的心意，所以叫神不能不愛他」；「神在以掃未出生以前，一早便知〔：〕他會如何？將作甚麼？基於以掃輕率的行為，神棄絕了他。」[1] 從引句的文理看，這種解釋是可能的：「將來大的要服事小的」（創二十五 23）這話，是神對利百加因雙子在她腹中相爭而向神求問的回答；隨後的經節描述以掃如何「為了一餐飯〔原文意即：一次的吃用〕，竟出賣了自己長子的名分」（來十二 16〔思高〕；參：創二十五 27～34），這名分雅各後來用欺詐的手法實在取得了（二十七 1～40）。故此，神對利百加的宣告，可視為神根據祂預先知道二子後來的抉擇而作的預言；神可能決定挑選雅各，不是因他比以掃好

論證，神的憐憫臨到外邦人，他們雖然缺少以往神的子民所具的身分證明，但是在神最新近在基督裏、形成高潮的救贖舉動上，外邦人卻比以色列本身更順服。可是，作者對瑪一 11、14 的理解是有疑問的（參 Baldwin, *Haggai* 227-30, 231-32 的討論），單此一點足以使作者上述的見解值得置疑。不過，若瑪一 11「較合理的解釋是指將來耶和華在外邦人中被尊為大，……敬拜……不限於耶路撒冷，而是普及各地各民，這種情況已應驗於新約時代」（串釋 1845-46），則保羅引句的文理（瑪一 11、14）可與保羅的論證（例如：九 24～26）拉上關係。

15 Cf. Edwards 234; L. L. Belleville, *DPL* 237*b*. 後者認為羅九整體的論證是關乎集體的「揀選」與「捨棄」，此「揀選」是基於應許（與肉身的血統相對）。亦參唐佑之，《十二先知（四）》362：「在神權能的自由之下，雅各是被列入聖潔的譜系，插在女人後裔的系統之中（創三 15）。以掃是被列入萬國，在以色列的聖約之外。以掃並非被視為永受咒咀的範圍，但他與列國同樣只在神應許的諸約的邊緣，才次第地進入神救贖的範圍。」見下文「九 6～13：神的揀選」進一步的討論。

1 依次見：黃 188-89；黎登奧 105。這類解釋早見於伯拉糾、俄利根、安波羅修註釋（見九 12b 註釋註 6〔上面 123〕）、屈梭多模、早期的奧古斯丁，以及君士坦丁的根拿丟（Gennadius [cf. D. J. Williams, *NIDCC* 406*a*]）（see Bray 244*b*, 250*a*-51*a*, 253*b*）。

（欺詐並非美德），而是因他更符合神至終的計畫。[2] 可是，從保羅如何使用此引句的角度看，他絕不含混的宣告（11～12a）支持另一個看法：「這〔13 節的話〕是神主權的宣告，〔其原因〕只有神自己才知道。……這是決定於神自己的主權和旨意，不是決定於兩兄弟各自的行為。」[3] 這不是說神的揀選是任意而為的武斷行為，祂的揀選與祂的「計畫」有密切的關係（11b）；「不過其所以選此棄彼之故，吾人不能詳知耳。」[4]

另一些釋經者強調，神愛雅各惡以掃（13 節）以及祂揀選人的旨意（11 節），皆涉及個人得救與否的問題。例如，穆爾提出以下的理由：（一）保羅提到雙生子的成孕、出生和「行為」（10b、11a），這些字眼不容易應用在國家身上。（二）本段有幾個主要的字詞，在保羅他處一般是用來指獲得救恩，這些字詞又在與本段有

---

2 So Gooch, 'Sovereignty' 539. Brauch（in Brauch and Davids, 'Romans' 560*b*）也是認為創二十五 23 只是出於神的預知的預言。正文的解釋是首位作者用以支持以下論點的：保羅的論證並非堅決不變地引至「神的主權是不顧〔漠視〕一切的」（'an overriding sovereignty'）此一結論。

3 陳尊德 176。參唐佑之：《十二先知（四）》360：「雅各雖然微不足道（申七 7、8），神卻揀選他，唯一的解釋是神的愛」（亦參 361）。（1）陳終道一面（正確地）指出，「使徒〔保羅〕在這裏並沒有把以掃的行為〔，〕放在是否蒙神揀選的因素之中，反倒是強調在他們〔雙子〕的善惡還未作出來之先，神已經揀選了雅各，以表明神的揀選是在乎祂的恩典，不在乎人的行為」（200）；另一面則說，「神為什麼愛雅各惡以掃？因為雅各看重神的恩典，以掃輕忽神的恩典」（201）。二者是否互不協調呢？（2）Boring-Berger-Colpe 378-79 (§600) 指出保羅與斐羅（*Allegorical Interpretation of Genesis* 3.75-88）之間的異同：（甲）相同之處——二者皆從以撒及雅各／以掃所屬的歷史時期舉例，二者所列舉的例子都是說明神的揀選是在人的行為之先此基本原則，二者皆強調神是創造者（參：14～23 節）。（乙）歧異之處——斐羅的要旨是，人是被造成為好或壞的（人在甚麼環境下出生、他一生的際遇如何，也是神所造成的），因此斐羅論到可稱讚的品質和潛能，或「好」行為。保羅談到神「愛」雅各「惡」以掃（意即選此棄彼），所言的卻不是個人的品質，而是救恩歷史，即是二人在神的救恩計畫上所要扮演的角色。

4 賈 155（引句原為對 18 節的評註）。Dunn 2.545 指出，保羅訴諸窰匠的圖像（九 20～23），就是訴諸造物主心中一更高的計畫，是不能預期受造者能掌握得到的。

密切關係的經節中出現：「揀選」（尤見十一 5、7）、[5]「呼召」（尤見羅八 28）、「〔不是〕由於行為」（尤見四 2～8，十一 6）。[6] 這些字詞很難應用在國家或民族身上，因為保羅顯然並不相信，國家或人民是被神揀選和呼召去在他（它）們的行為以外得救的。「神的兒女」、「應許的兒女」、「算」（九 8）、「後裔」（7b、8b）等字詞，在保羅他處也一致地用來指個別的人的救恩。（三）保羅若要證明不是所有屬於「歷史上之以色列」的也同時屬於「屬靈的以色列」（6b），從而證明神的信實（6a），他就必須表明舊約作出這樣的區別：在以色列之內，有些人得享救恩，其他人則沒有。若本段經文只是說神「揀選」以色列而非以東在救恩計畫中擔當正面的角色，這對保羅的論證是毫無幫助的。[7]（四）第二十四至二十九節延續了本段（6b～13 節）的思想，而該段表明，保羅的要旨是說明神如何從猶太人和外邦人中呼召了**個別的人**成為祂的子民，那些被召的猶太人（他們就是本段所說的、以色列中的真以色

5　Murray 2.17-19 如此辯證：按保羅他處的用法，「揀選」（名詞／動詞：十一5、7；帖前一4／弗一4）和「所揀選的」（形容詞：羅八 33；西三 12；提後二 10；多一1）皆指神揀選人得救和得生命，「旨意」（羅八 28；弗一 11，三 11；提後一9）是指神固定的、揀選的計畫；因此，「〔神〕預簡的計劃」（11b，思高）就是神固定的、揀選人得救和得生命的計畫（〔i〕）。在十一5、7，「揀選」和「蒙揀選的」二詞肯定是指蒙揀選以致得救；此二節與九 11 屬於同一大段（九～十一論「以色列的問題」），因而證實九 11 所指的是使人得救的「揀選」（〔iii〕）。

6　Murray 2.19（〔iv〕）如此辯證：「〔神〕預簡的計劃」與隨後的「不是由於行為，而是由於那呼召者」（12a，新譯）有密切的關係；而神的「呼召」按保羅的用法是指神有效的、使人得救的呼召。關於最後這句話，請參《羅》2.727。

7　Murray 2.18（〔ii〕）的講法是：就如保羅在上文（6～9 節）區別以色列和真以色列、兒女和真兒女、後裔和真後裔，照樣，神「預簡的計劃」必須指神在「蒙揀選的以色列」（即是選民以色列）之內區別一些蒙揀選去得救的人，否則保羅的論證便不足以回答為何選民以色列中的大部分人都不信福音。Murray 2.20-21, 23-24 又將 13 節解為指雅各和以掃個人的至終命運。Piper 40, 46 強調，另外那種看法（9～13 節並無提及個人被預定得永生）不能成功地解釋第九章全章的思路，即是解釋 1～5 節、6～13 節，和 14～23 節如何彼此結連、和諧一致。

列）構成要得救的「餘民」（27節）。[8]穆爾又認為，神「愛」雅各而「惡」以掃，是以鮮明的對比分別描寫神揀選人得救以及將人排拒於救恩的門外。[9]保羅沒有清楚的說，雅各和以撒是得救的，以掃和以實瑪利則不是；但他確是在辯證，神在保羅當代造出一個「約的子民」的方法，是與祂在族長時期所用的方法相同的：揀選一些人，捨棄另一些人。本章下文將會表明，一些猶太人被召成為神的子民的一部分（24～29節），其他人則被捨棄，**至少暫時是如此**。[10]

按這種理解，本段與保羅論證的目的有直接的關係，其適切性是立即可見的：神的話並沒有落空（6a），因為這話未曾應許每一個別的以色列人都會得救；神有完全的自由斷定誰可以承受得救的應許，誰是或不是屬於以色列之內的「真以色列」（6b）；神按照祂「預简的計劃」（11b，思高）在人出生之前就預定他們永恒的命運（得救或滅亡）。[11] 換句話說，在以色列整體的被選之內（及之外），還有個別之被選；以色列作為一個整體被揀選，是要獲得權利和福澤，個別的人被揀選則是要獲得救恩。[12] 因此，以色列目前被拒於救恩的門外與他們的蒙揀選並無衝突：神只是在祂的選民身上行使了祂的主權，沒有呼召大部分的以色列人信福音。[13] 既然大

8 以上四點見 Moo III 571-72, 585. 類似的理由見 Motyer 45-47.

9 Moo II 1143*b*. Käsemann 265 認為，保羅的教訓含有很強的預定理念是不能否定的事實，而在本段（雖然只有在本段）保羅提出「雙重預定」的教訓。凱氏（264）認為，保羅所關注的是兩個人的被選與被棄，此二人被提升到範例（'types'）的地位。

10 Moo III 586（cf. Schreiner 502）。楷體為筆者所加；英文原作 'for the time being at least'. 作者加上此語，因他相信十一26 表示神至終會除去以色列的硬心，使她得救（599）。參下面註 23 及所屬正文。

11 Piper 202. Cf. Piper 48; Bell 180.

12 Moo, 'Romans 9-11' 255.

13 Volf, *Paul* 165, cf. 166. Caird（'Romans ix-xi' 325*a-b*）也是認為，13節的含義就是，神把一些猶太人帶進基督教會，又把其他的猶太人留在外面，乃是在運用同樣的、賜恩的主權。Motyer 47 說，在6～8節的事實底下，不可能不維持這樣的結論：神揀選一些人得救，沒有揀選其他人。

部分的以色列人從來都不是屬於被神揀選得救的群體，而這群體也沒有拒絕福音，神的應許就不受歷史上的以色列之不信所影響。[14]

關於這種立場，筆者先對穆爾提出的頭三點理由（見再上一段）作出回應：（一）那些字眼誠然不能應用在國家或民族身上，但這並不排除上文所採的立場：保羅所論的不是雅各和以掃二人本身，而是以他們為首的二族。為要說明神的揀選是在二族的存在之先，且與人的行為無關，保羅自然地提到二族的祖先之受孕、出生，以及他們的「行為」。（二）「揀選」、「呼召」、「〔不是〕由於行為」等字詞在所引的其他地方確是與救恩有關，但在本段（論證的**第二部分**〔10～13 節〕）不同的文理中是否有同樣意義，正是問題之所在；按上文所採的立場，「揀選」、「呼召」等詞仍保持其本身的意思，但被揀選得甚麼或被召作甚麼則需要按文理來斷定。上文的詮釋已一再辯證，兩個引句的要旨只在於說明，神揀選以色列而捨棄以東，是在二者的祖先尚在母腹中、尚未行善或作惡之時；以色列之被選不是論功行賞的結果，而是神的計畫的一部分。[15] 上文亦曾指出，保羅在其主要的論證中引入「雙子還沒有生下來……不是由於行為，而是由於那呼召者」（新譯）這種思想，可能是要為下文的論證鋪路。[16] 至於「神的兒女」、「應許的兒女」、「算」、「後裔」等詞，值得留意這些字詞只在本段論證的**第一部分**（6b～9 節）出現，而且只在一次要的意義上才有清楚和圓滿的救恩意義。[17]

---

14 Räisänen, 'Romans 9-11' 182.

15 Forster & Marston, *Strategy* 59-60, 222-23. 參九 12b 註釋，九 13 註釋第二、三兩段（上面 122-23、125-26）。Strauss（'Romans 9' 196）指出，若保羅有意討論雅各和以掃這兩個人，一個被揀選得救，另一個被揀選被定罪，則他選用瑪拉基書這一段是奇怪的，因這段所論的是全國整體。

16 參上面 116-17 一段的後半，121 首段末，及（尤其是）121-22。

17 參九 8 註釋第二段（上面 106-7）。

（三）本段（6b～13 節）的論證如何支持首句（6a）的命題，可以有另一種看法。按葛嵐斐的理解，本段的論證是這樣的：屬於以色列的（6b 上）不都是真以色列（6b 下），亞伯拉罕血統上的兒女（7a 上、8a 上）也不都是亞伯拉罕的真後裔（7a 下、7b、8b）。神實行祂的計畫時，區別以撒和以實瑪利（8b～9 節），又區別雅各和以掃（10～13 節）；只有前者（以撒和雅各）才是被揀選與神的計畫之實現有一正面的關係。因此，如今有大部分的猶太人（他們是選民以色列的成員）不屬於以色列之內的真以色列，即他們不是與神的計畫有一正面的關係，這事實並不表示神的計畫失效，因為神的計畫之實行從開始就顯示這種區別的模式。[18] 這第（三）點可重述及擴充如下：（1）神與**亞伯拉罕**立約，將應許賜給他（創十二 2～3、7，十五 9～20）。以實瑪利也受了割禮——立約的證據（十七 11、25）；但是在亞伯拉罕的兩個兒子中，神給亞伯拉罕的應許只是重複給了以撒（二十六 3～4）。（2）在**以撒**的雙生子中，神給亞伯拉罕的應許只是重複給了雅各（創二十八 13～14）。因此，只有以撒和雅各被稱為與亞伯拉罕「有同樣恩許的承繼人」（來十一 9，思高），以實瑪利和以掃則無分。（3）在**雅各**的後裔，即是選民以色列人（羅九 4a）中，有不信福音的猶太人（31～33 節），亦有信主的猶太人（24 節）；只有後者（信主的**外邦人**暫時不算在內）才是真以色列，即是亞伯拉罕的真後裔和應許的繼承者，如保羅在本書上文和加拉太書所清楚闡釋的（羅四 13、16～17；加三 7～9、26～29，四 28）。[19] 由此可見，多數猶太人不信福音的事實，無損於神的計畫和祂的應許。

此外，穆爾所代表的立場還有以下的困難：（四）若不信福音

---

18 Cf. Cranfield 2.471, 481; Cranfield, 'Romans 9-11' 57.

19 參《羅》1.608-9、617-24（尤其是 623-24）；《真理》198-201、233-37、281；Fung, *Galatians* 138-40, 170-76, 212.

的猶太人之所以不信，是由於他們沒有被神揀選去得救，則保羅為甚麼因他們的不信而悲慟不已（九 2～3；參十 1～3）？[20] 更為重要的，（五）第十三節的引句絕不足以作為建構「雙重預定」的教義之基礎。[21] 更何況此教義與羅馬書本身的證據不符：按保羅的理解，除非信主的外邦人「繼續生活在〔神的〕慈愛中」，否則他們「也會〔從橄欖樹上〕被折下來」（十一 22，現中）；沒有信主的猶太人「若不是長久不信，仍要被接上」（23 節）。[22] 由此看來，信與不信的界線不是由神揀選的旨意固定了，以致彼此彷似塵世與陰間「有深淵隔斷，人要從這邊到……那邊去是不可能的，要從……那邊到……這邊來也不可能」（路十六 26，現中）；而是信主的外邦人可以變成不信，不信主的猶太人可以變成信的（保羅傳福音的努力正是為此：參：羅十一 13～14；林前九 19～20、22）；[23]

---

20 Cf. Edwards 236. 作者指出，若以色列是因為神弄瞎了他們的眼睛而不能信，則保羅的掙扎乃是對神永恆的旨意提出質疑，並且違反了九 20a 的原則（但見九 20 註釋第二段〔181-82〕）

21 Cf., correctly, Byrne 295. Mounce 199 同樣聲言，保羅並不是在教導「雙重預定」。Eskola（*Theodicy* 165-88）辯證「雙重預定」與保羅的教導不符（see, e.g., 175, 182-83, 186）。Clines（'Predestination' 124）在其文章的總結指出，舊約並無「神預定個別的人死後的命運」的教導。Schreiner 501 則認為九 6～13 似乎提示雙重預定（參九 18 註釋註 7〔下面 158〕）。

22 李保羅 2.24-27 認為，「羅馬書第一至八章沒有說到人的得救是基於神主權的預定和揀選」（26），而是「清楚講明救恩是基於神的恩和人的信」；這幾章「已經將一個整全的福音交代好了。……論到救恩本身是怎樣一回事，……羅馬書第九至十一章不應該在個人得救這個課題上有甚麼重要的增添」（24）。作者又對「神絕對主權的揀選」此問題「從三個層面」回答如下：（1）「是的……神憑祂絕對的主權從地上萬民中揀選了以色列為祂的子民」；（2）「不是的……神並沒有憑祂絕對的主權預定地揀選了誰會得救」；（3）「是的……神憑祂絕對的主權在祂早已定下的『在基督裏』的救法裏和在『因信稱義』的原則裏揀選那些願意相信祂的人」（24）。筆者同意這種立場；參《羅》1.728-36、766-68。

23 Dunn 2.545 認為，正當地說，「神的揀選」是個關乎末世的教義（'an *eschatological* doctrine'），非到最後的審判是不能正當地表達的：只有在那日才可以清楚顯明，誰是「可怒……的器皿」及誰是「蒙憐憫……的器皿」（羅九 22、23）。參九 22～23 註釋註 57 所屬正文（206-7）。

若他們的信與不信是由於神的揀選和預定，則後者豈不是有舉棋不定、朝令夕改之嫌？[24]

了解保羅當代一些猶太人對「神的揀選」的看法，可能有助於我們理解保羅在本段的論證。以色列是蒙神揀選的，這觀念貫穿了舊約聖經的三大部分：**律法**部分，例如：「因為你歸耶和華你神為聖潔的民，耶和華你神從地上的萬民中揀選你，特作自己的子民」（申七6）；**先知書**，例如：「但你以色列，我的僕人啊！雅各，我所揀選、我朋友亞伯拉罕的後裔啊！你是我從地極抓來的，我從地的遠方召你來，對你說：『你是我的僕人，我揀選了你，並沒有棄絕你』」（賽四十一 8、9，新譯）；和**聖卷**，例如：「因為耶和華揀選了雅各歸他自己，揀選了以色列作他自己的產業」（詩一三五4，新譯）。在舊約裏，神揀選以色列總是被看為神愛和俯就以色列之舉；神救贖他們脫離奴役，又潔淨他們的罪惡，正是由於祂愛他們（申七8，十15；賽四十四21～22）；然而，神與他們所立的約也牽涉他們當履行的義務（申七9～11），而且他們蒙揀選不是僅為了他們自己的好處，更是要成為神手中的工具，不但為要彰顯神的能力，也是為要使其他的列國得福（創十二3；賽六十六18）。可是，在保羅當代一些猶太人的理解中，神的揀選這觀念已完全失掉它高昂廣遠的一面，變成神也似乎不能控制的一個約，此約保證神的選

---

24 （1）Räisänen（'Romans 9' 241-42）的理論是：以色列的不信對保羅構成如斯重大的問題，以致他在羅九6～18要（暫時）依賴極端的雙重預定論來試圖解決問題（這使他的論證沒有為信心留下餘地），儘管這與他「正常」的想法（例如：十14～21）不符。作者（246）認為第十章和第十一章分別對以色列的問題提出（與九6及下）不同的解決方案。此理論將本大段（九～十一）的論證支解（至少一分為三），難以令人信服。（2）Wilckens 2.196-97 則認為，雖然九6及下的思路確是朝著雙重預定的方向，7～13節可能應視為圓滿地解決以色列的問題途中一初步和必須的步驟，至終的答案是在第十一章。這答案也不能令人滿意。（3）Schreiner 501 的答案是，按保羅的觀點，預定絕不使人的責任減少，而神的主權與人的責任二者間的關係，至終是個超乎我們有限之理解的奧秘。

民必定得救。他們相信：這約將以色列民聯繫於神，任何事情都不能解除此約；以色列民就是神創造和管治世界一切行動的中心。[25]

至少一部分的猶太人相信，他們既是亞伯拉罕的後裔，他們的救恩是穩妥的。例如，偽經禧年書的作者就認為，猶太人是神的兒女，因他們是從亞伯拉罕，尤其是從雅各出來的。[26] 猶太人自視為亞伯拉罕的「真後裔」（偽經馬加比肆書十七 6；參：太三 9；路三 8；約八 33、39；徒十三 26；賽五十一 2；馬加比肆書六 17、22，十八 1）。保羅在這裏要抗衡的，就是對神的揀選和神的約這種狹隘和錯誤的理解。[27] 雖然他保留了以色列是神的選民這個舊約觀念，但是福音的亮光改正和擴闊了他作為法利賽人對神的揀選那種狹隘的看法；他如今認識到，神的救贖計畫是關乎萬民的，而神的揀選只是神實行這計畫所用的方法（羅九 11b）。[28] 保羅在本書上文曾針對猶太人的優越感發言（二 4），又無情地拆毀「猶太人自我意識之傲塔」（21～24 節），並猛力抨擊猶太人因受了割禮而必得救這種自信，為他們重新定義何為真猶太人和真割禮（25～29 節）。[29] 照樣，保羅在本段（九 6～13）針對猶太人的自滿自得指出，[30] 神對亞

---

25 以上一段取材自 SH 248-49（249 引猶太文獻）。

26 Cf. Chae 180, with reference to R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. Vol. 2: Pseudepigrapha (Glasgow 1913) 2.13 n. 按米示拏（猶太人關於律法的遺傳集）所代表的猶太教的信念，所有在以色列出生的人——除了那些否認猶太教信仰的原則的人——構成以色列，而所有的以色列人都會有分於將來的世界（see Chilton & Neusner, 'Theory' 72-74）。參下面註 30 之（2）。

27 Dunn 2.545 認為，保羅的論證事實上是對當時唯一流行的「預定論」的抨擊。

28 Cf. SH 249-50.〔亦參下面 735 註 4。〕

29 依次參：《羅》1.345 註 9；405；406、414-19。

30 Watson（*Paul* 162）也是認為，保羅在 6～13 節是在抨擊猶太人的看法，即亞伯拉罕和雅各肉身的後裔就是救恩的應許之承繼者，參李保羅 2.27-30：猶太人對神的揀選有所誤解，因而保羅必須從「揀選」的角度講論救恩：（1）Eskola 則認為，多數猶太人區別天然的以色列和「餘民」，即得救的群體（*Theodicy* 154 with n.42; cf. 40-41）；保羅在九～十一只是對第二聖殿時期的猶太

伯拉罕兩個兒子的不同對待（6b～9節），尤其是對以撒兩個兒子的不同對待（10～13 節），顯明了這重要的原則：從猶太人的歷史之始，神實行祂的計畫的方法就是進行區別、揀選。神從來沒有應許將亞伯拉罕所有肉身的後裔都包括在蒙福的群體之內；就猶太人而論，這群體目前只限於一個「餘民」，此現象既有歷史先例（6～13節），亦有先知預言的支持（27～29 節）。因此，保羅當代許多猶太人被拒於救恩門外，此事本身並不表示神的計畫失效了（6a）；相反的，「餘民」的存在就是神要完成祂在以色列身上之計畫的明證。[31]

2 對以色列及外邦的意義（九 14～29）

14 這樣，我們可說甚麼呢？難道　神有甚麼不公平嗎？斷乎沒有！

15 因他對摩西說：

　　我要憐憫誰就憐憫誰，

　　　要恩待誰就恩待誰。

16 據此看來，這不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎發憐憫的　神。

17 因為經上有話向法老說：「我將你興起來，特要在你身上彰顯我的權能，並要使我的名傳遍天下。」

神學傳統的「救恩二元論」提出新的詮釋：新的以色列是由那些信靠基督，就這樣成為「在內心做猶太人」的人構成的（158 n.60, cf. 153）。不過，如作者所指出，這時期的猶太神學其實包含多種傳統和看法（154: 'the variety in conceptions was so wide that . . .'; cf. n. 43, 28 n.5, 54-55, 56），因此，「多數猶太人區別……」這講法也許有商榷的餘地。（2）Sanders（*Judaism* 182）指出，米示拏（參註 26）中「全以色列——他們都有分於未來的世界」那句話（Sanhedrin 10:1），意即「所有的以色列人都有分」。作者又提到他在書中重複申述的結論：米示拏所反映的一般的看法是，**每一個個別的以色列人**，只要他表明有意留在約內（藉著悔改、守贖罪日等），將會獲赦他一切的罪（cf. 207. 211-12）（亦參上面註 26）。這符合正文所採的立場，後者似乎比 Eskola 的見解較符合保羅辯證的要旨。參九 4～5b 註釋註 28 所屬正文（上面 62）。

31 Westerholm, 'Romans 9-11' 219.

18 如此看來，神要憐憫誰就憐憫誰，要叫誰剛硬就叫誰剛硬。

19 這樣，你必對我說：「他為甚麼還指責人呢？有誰抗拒他的旨意呢？」

20 你這個人哪，你是誰，竟敢向　神強嘴呢？受造之物豈能對造他的說：「你為甚麼這樣造我呢？」

21 窰匠難道沒有權柄從一團泥裏拿一塊做成貴重的器皿，又拿一塊做成卑賤的器皿嗎？

22 倘若　神要顯明他的忿怒，彰顯他的權能，就多多忍耐寬容那可怒、預備遭毀滅的器皿，

23 又要將他豐盛的榮耀彰顯在那蒙憐憫、早預備得榮耀的器皿上。

24 這器皿就是我們被　神所召的，不但是從猶太人中，也是從外邦人中。這有甚麼不可呢？

25 就像　神在何西阿書上說：

　　那本來不是我子民的，

　　我要稱為「我的子民」；

　　本來不是蒙愛的，

　　我要稱為「蒙愛的」。

26 　　從前在甚麼地方對他們說：

　　你們不是我的子民，

　　將來就在那裏稱他們為「永生　神的兒子」。

27 以賽亞指著以色列人喊著說：「以色列人雖多如海沙，得救的不過是剩下的餘數；

28 因為主要在世上施行他的話，叫他的話都成全，速速地完結。」

29 又如以賽亞先前說過：

　　若不是萬軍之主給我們存留餘種，

　　我們早已像所多瑪、蛾摩拉的樣子了。

a 摩西和法老的事例（九 14～18）

九 14 「這樣，我們可說甚麼呢？難道 神有甚麼不公平嗎？斷乎沒有！」

第一問句是個熟悉的引介公式（參六 1，七 7，九 30），[1] 在這裏的用法與在六章一節及七章七節完全一樣，可作同樣解釋。[2]「這樣」或「這樣看來」（當代）表示，「神……不公平」是可以從上文（6～13 節，尤其是關於神揀選的自由）的論證獲得的、錯誤的推論。**第二問句**的「難道」一詞正確地反映出原文所用的否定詞預期否定的答案，[3] 這表示此問句是由保羅提出的。不過，這問句可能隱含了詰問者所提出的異議：[4] 既然神選以撒和雅各而棄以實瑪利和以掃，這行動全是由於祂自己的決定，與人的行為無關，那麼神[5] 就是「不公平」的。原文名詞在上文出現的五次都是譯為「不義」（一18、29，二 8，三 5，六 13），它在這裏至少有三種解釋：**（一）**所指的是法律上的不公平、審判上的偏私，與所要求於法官的「義」（即是公正無私）相反。[6] **（二）**所指的是神的「不義」，即是沒有

---

1 Tί οὖν ἐροῦμεν; 見《羅》1.573 註 16，《羅》2.186 註 2，752 註 1，及所屬正文。ἐροῦμεν 是「商討式未來時態」（'deliberative future': Wallace 570）。

2 請參六 1 註釋首段：《羅》2.185-86。

3 μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; = 'There/there is no injustice with God, is there?' (NAS / Dunn 2.551). 活泉 151 先正確地說「本節……用『μή』否定句，表示預期的回答是否定的」，繼而錯誤地說「這裏用的否定詞『μή』，表示發問者期望一個肯定的答案」。後者看似為英文原句的誤譯（cf. Robertson, *Pictures* 4.382: '*Mē* expects a negative answer.'）

4 Cf. Wilckens 2.199; Moo III 590 with n.4. Cranfield 2.482 with n.2 則認為這問句只是保羅自己思索問題時所提出的，無需假設一位異議者。

5 παρὰ τῷ θεῷ 在此（如在二 11）意即「在神那裏」（參《羅》1.358 註 1）；Black 130 認為可以有進一步的「在神的審判／法庭中」之意（見下註）。此介詞片語在保羅書信出現另三次的意思是「在神面前」（二 13；加三 11）=「在上帝眼中」（林前三 19，現中）。

6 G. Schrenk, *TDNT* 1.155. Cf. Michel 307 ('partiality'); Käsemann 267 ('judicial injustice', endorsed by Schlier 295); Black 130 ('miscarriage of justice'); Meyer 1155 *b* (injustice = 'the negative form of favoritism'). RSV, NEB, NRSV, NAS 皆譯為 'injustice'; KJV, RV, NKJV 則譯為 'unrighteousness'（見下文）。

忠於祂與以色列所立的約，將救恩賜給所有的以色列人，反而毫無根據地（不考慮人的血統或功德）選此棄彼；對異議者而言，保羅的立論無異於否認神與以色列所立的約。[7]（三）「不義」一詞同時包含兩種意思：保羅的，和異議者的。這就是說，對於「神的義」，異議者和保羅有不同的理解。異議者似乎假定了，神的義要求神按照人真正和有價值的特色——或是種族上的（如猶太人血統）或道德性的（如遵守律法）——來揀選人；因此，如果神在斷定誰可得祂的憐憫時，完全不考慮這些特色，祂就是不義的。[8]但是對保羅而言，神的義乃是神堅定不移的承諾，在祂所行的一切事上都維護並彰顯關乎祂自己的真理，即祂是極其榮耀，配受一切的尊榮和感謝（一21）。若祂不這樣作，祂就是不義的。按這種理解，當保羅說「神並無不義」時，他的意思即是，沒有人能對神挑剔，說祂的性情和行事與「關乎祂是誰」的真理有所抵觸。[9]

第（三）解釋涉及兩點困難：（1）此說從「難道神有甚麼不公平／不義嗎」這問句的形式本身，看出異議者和保羅對「神的義」的理解有所不同：問句一方面反映詰問者的異議，另一方面卻表達了保羅而非異議者的意見（因所用的否定詞表示，預期的答案是否定的）。[10]可是，同樣形式（即預期否定答案）的問句在本書另外出現七次，而且其中四次隨後也是有「絕對不」一語；[11]在這七次（尤其是該四次），我們都難以看出句子的形式反映了保羅及異議者對有關的字詞（例如：三3的名詞，三5的形容詞，十一1、11的

---

7 依次見：Wilckens 2.199; Wagner, 'Romans 9-11' 85. Cf. Hall, 'Romans 3. 1-8' 191; Dunn 2.551（參鮑 2.21 註 62 的評語）。李保羅 2.70 的解釋也是屬這一類。

8 Piper 70-71, cf. 202.

9 Piper 71-73, especially 73. Moo III 591 也是認為，神的義是指神忠於祂自己和祂的品格；作者（592 n.14）表示，他的看法和 Piper 70-73 的（即正文之〔三〕）相似。參九15註釋註13（143）。

10 Cf. Piper 70.

11 該四次是：三3、5，十一1、11。另見：九20，十18、19。

動詞）有兩種不同的理解。（2）此說所給予（保羅眼中的）「神的義」的定義是有疑問的（見九 17 註釋末段〔下面 155-57〕）。至於另外那兩種解釋，第**（二）解釋較可取**，理由有二：（1）上文所論神的揀選（尤其因它與人的行為無關）引起神是否**公平**的問題，是自然不過的；異議者假定，公平的揀選必須是基於價值或優點。（2）三章五節所用與本節的名詞同字根的形容詞「不義的」，所指的也是神的「不公正」（當代）。

「斷乎沒有」[12] 加強了第二問句所已提示的否定答案，斷然拒絕該問句所隱含的錯誤推論；[13] 然後，保羅再次訴諸聖經的見證，以證明神沒有不公平。

九 15　「因他對摩西說：

我要憐憫誰就憐憫誰，

要恩待誰就恩待誰。」

本節及隨後三節呈現平行的結構：**第一輪**的引句公式（15a）、引句（15b～c）和結論（16 節）之後，是**第二輪**的引句公式（17a）、引句（17b～d）和總結（18 節）。[1]

開首的「因」字表示，隨後的論證是支持「〔神〕斷乎沒有〔不公平〕」（14c）那句話的。「他對摩西說」原文的字序（對摩

12　μὴ γένοιτο, 見《羅》1.431-32 連註 1、2；《羅》2.189 註 1。

13　涉及「由 μὴ γένοιτο 一詞否定的問句」之使用的基本模式在本段再次出現：陳述（6～13 節）、推理而得的問題（14a～b）、否定（14c）、澄清（15～18 節）。So Rhyne 49; 參《羅》2.392 註 7。

1　Cf. Aageson, 'Scripture in Romans 9-11' 270-71. 亦參九 6～29 註釋引言第二段末（上面 90）。俄利根和另一些教父以 15～19 節（減去 19 節原文開首的三個字）為詰問者的異議之延續（見 Cranfield 2.482 n.2 末），這見解不可能是正確的。因為，如 SH 253 所指出，在「絕對不！」（14c，金譯）之後總是對異議直接或間接的回答，而且 14b 的否定詞（μή）預期否定的答案，若 15～19 節是異議者的話之延續，14b 理應使用另一個、預期肯定答案的否定詞（οὐκ）才對。

西，他〔＝神〕說）把重點放在「摩西」身上。[2] 摩西在這裏不是以律法的領受者和頒布者，更不是以「藉行為稱義之原則」的闡釋者（參十 5）的身分出現，而是神的恩典和憐憫的見證人。[3] 保羅援引摩西的事蹟為例證，這對猶太異議者特別有力。保羅顯然認為，神對摩西所說的話，適用於他當日的處境。[4]

引句出自七十士譯本的出埃及記三十三章十九節下半（原文照錄），譯文與希伯來文原意相符。[5] 關於所用的兩個動詞，有認為「前一個詞表示內心的同情心，後一個詞是這種情感的表現」；[6] 不過，希伯來文原來的兩句可能是同義平行句，而且「恩待」和「憐憫」在舊約是已成固定形式的一對詞，[7] 故此，二詞的意義可能並無

---

2 原文不是 λέγει γὰρ τῷ Μωϋσεῖ（像 17a 說 λέγει γὰρ ἡ γραφὴ τῷ Φαραώ），也不是 τῷ γὰρ Μωϋσεῖ λέγει，而是 τῷ Μωϋσεῖ γὰρ λέγει；後者比前二者更強調摩西本人。Cf. Michel 308 n.6; Cranfield 2.483 n.1; 鮑 2.21 註 64。SH 254 指出，保羅在引用舊約時，常以 λέγει 代替 θεὸς λέγει（參：十五 20；加三 16；弗四 8，五 14）；這就是說，「他說」假定了「神」為其主詞（so G. Schrenk, *DNTT* 1.757）。

3 Cf. Byrne, *Sons* 134.

4 留意「說」字的現在時態；比較 13 節完成時態的 γέγραπται。Rosner（'Scripture' 88-89）認為，前者表達引句對當今的意義比後者更清楚。Wallace 533 認為二者之間可能（'possible'）有這樣的分別：完成時態 γέγραπται 的重點是在聖經永久的權威；現在時態 λέγει 的重點則是在聖經對當今處境的適用性。李保羅 2.73 則把本節（和 17 節）的 λέγει 視為「定點式的現在式（aoristic present），重點在事情的發生過於事情發生的時間，在譯成中文時，我們還是要將它譯成過去式」。此觀點值得置疑，因為按 Burton §13 和 DM §174(1) 的解釋，'the aoristic present' 仍是指現在發生的行動，只是沒有包括行動「在進行中」的一面。

5 Cf. Ellis, *Paul's Use* 150, 160.

6 Rogers 333*b*; 精華 493（二者皆引 F. Godet 的意見）；cf. SH 254.

7 Piper 62. 參下列經文：（LXX 用與出三十三 19b 相同的兩個動詞 ἐλεέω 和 οἰκτίρω）王下十三 23；（相反次序）賽三十 18（亦參二十七 11）；（LXX 用與該二動詞同字根的形容詞 οἰκτίρμων 和 ἐλεήμων）出三十四 6；詩八十六（LXX 八十五）15，一〇三（一〇二）8，一四五（一四四）8；次經傳道經二 11；（相反次序）代下三十 9；尼九 17、31；詩一一一（一一〇）4，一一二（一一一）4；珥二 13；拿四 2。

重要的分別。[8]二詞連著且重複使用，強調了神的恩典和憐憫的實在和有效。按引句**原來的文理**，這是神對摩西的請求（「求你顯出你的榮耀給我看」，出三十三 18）的回應：神說，「我要使我一切的美善都在你面前經過，並且要把我的名字耶和華在你面前宣告出來；我要恩待誰，就恩待誰；我要憐憫誰，就憐憫誰」（19 節，新譯）。這話「表明神讓摩西一瞥的榮耀與祂憐憫人的屬性不能分割」（串釋註），但其要點是在下半節：「我向我所揀選的人顯示慈悲憐憫」（19b，現中），即是神必恩待祂所揀選的人（就是摩西和他所代表的以色列人）。[9]在羅馬書**本段的文理**中，引句的重點是在於神的揀選之獨立與自由：[10]「我要憐憫誰就憐憫誰；要體恤誰就體恤誰！」（現中）這話的要旨即是，神的慈悲憐憫完全是出自祂本身的恩典，不是受制於此恩典之外的任何原因。[11]

8　下面的事實支持這個結論：（1）ἐλεέω 和 οἰκτίρω 在本節通常依次被譯為「憐憫」、「恩待」／'have mercy on', 'have compassion on'（和合、新譯、當代／ KJV, RSV, NIV, NKJV, NRSV, NAS），但亦有譯本相反地依次作「恩待」、「憐憫」／'[have] pity [on]', '[have] mercy [on]'（思高、金譯／CEV）；（2）呂譯作「體恤」、「憐憫」；現中相反地作「憐憫」、「體恤」。οἰκτίρω 在新約出現僅本節此二次（關於另一拼法 οἰκτείρω，參 BAGD 561 [s.v.]; BDF §101 [p. 53], 23）。

9　雖然以色列整體在金牛犢一事上背棄了神（出三十二），神仍然向他們施憐憫：祂聽了摩西為以色列人的懇求，應允和以色列人同在，使他們與地上的萬國有別（出三十三 12～17；參三十四 9～10）。Cf. Chae 231 with n.68; Cole, *Exodus* 226; Strauss, 'Romans 9' 197. 李保羅 2.75 認為，引句在其原來的文理中「是要講明神的本性是一個超乎公義原則的憐憫之神」。

10　SH 254.

11　Bruce 183, cf. 178. Cf. also Nygren 366.（1）Richardson（*God* 45-46）指出，他爾根（亞蘭文的舊約註譯）則把功德的觀念引進經文，將後者譯為：「我要憐憫那配得憐憫者，我要體恤那配得體恤者。」參 117 註 6；160 註 56。（2）Cranfield 2.483 認為，保羅很可能像 Barth（*CD* 2/2 218）一樣，將引句視為解釋出三 14（「我是自有永有的」，直譯可作「我是我所是」，或「我將是那將是的」〔串釋註〕）的意譯（cf. Edwards 237: 引句是出三 14 的 'experiential form'）；Fitzmyer II 567 評之為「肯定是將意思讀進經文」（'surely eisegetical'）的做法。Dunn 2.552 則贊同葛蘭斐的看法，不過他認為保羅更可能有意將引句連於出三十四 6，因後者是在舊約及聖經之後的猶太文獻裏「最常被引用和發出最多回響」（'most cited and echoed'）的經文之一；但保羅不引用出三十四 6 而選用出三十三 19，大抵是因後者對神的慈悲憐憫雙重的強調。

這引句如何支持上一節的否定答案（14c）——即是神在他們出生之先，並且不考慮他們日後的行為，便區別以撒和以實瑪利，又區別雅各和以掃，這樣做並非不公平——呢？（一）有認為本節的「理由」根本並無支持作用：引句其實正好加強了保羅試圖要否認的事實——神的旨意是反覆無常的。[12] 這看法過分低估了保羅的邏輯思考能力。（二）保羅的引句看來只是複述了神自由和自主的活動，卻沒有解釋為甚麼這活動是公平的。但也許這正是保羅的要旨：唯一可以用來衡量或「判斷」神的行動的，就是神在聖經裏所啟示祂自己的性情，即是祂向人施憐憫的自由。[13] 此看法與上一節註釋中所列出（及排拒）對「〔神的〕不義」的第三解釋一脈相承。[14] **較可能的解釋是**：（三）保羅從引句看出神向人施恩的自

---

12 Lodge 71.

13 Cf. Moo II 1144*a*; Moo III 591-92 (on v. 14), 592 (on v. 15). 由 n.14 和 n.19 可見，穆爾的見解與派約翰的相似（參上面139註9）。按派氏的分析，出三十三19b，作為出三十四6～7所載神的啟示之簡短和初步的宣告，構成了神的榮耀之彰顯（三十三 19a 上）、祂的美善的「經過」（18節），以及祂的名字的宣告（19a 下）；此三者彼此重疊，以致我們可以說：神的榮耀和祂的名字基本上就是祂要向人施憐憫的傾向，以及決定向誰施憐憫無上的自由。說得更準確一點，神的榮耀和祂的本性，主要在於祂要向誰施恩便向誰施恩（但亦向誰發怒便向誰發怒，出三十四7），完全不受制於祂自己旨意以外的任何事情。這就是「作神」的精髓；這就是祂的名字（Piper 67, 203）。派氏認為，這正是出三十三19對保羅的意思，也正是因此而被保羅選用（77）。此引句如何支持「神沒有不義」（14節）的結論呢？其中的邏輯如下（136-37）：神的義基本上在於祂承諾總是為著祂自己的名字來行事，即是總要維護和彰顯祂自己的榮耀。根據出三十三19，神的榮耀或名字基本上就是祂在施憐憫時行使無上的自由；因此，當祂賜福一人而不賜福另一人的決定完全是基於祂自己的旨意，而不是基於任何「人的特色」時，祂並無不義。相反的，祂必須以這種方式來實行祂「揀選的計畫」（11節），才能繼續是義的，因為唯有當祂行使祂的主權，自由地按自己的旨意向人施（或不施）憐憫，神才是全然為著祂自己的名字和榮耀來行事。（類似的解釋見 Beale, 'Hardening' 152; Schreiner 507-8.）此解釋與派氏對「神的義」的理解息息相關，但是，如上文所提示（140第一個〔2〕），派氏對「神的義」的定義是有疑問的。

14 Welker（'Righteousness' 128-30）的解釋是：神沒有不義，因祂有慈悲憐憫；憐憫是神為人所計畫的義之必備元素。從神的律法的角度看，義必然牽涉不斷的以憐憫對待貧者、弱者、處於不利條

由；祂的恩典既不是人可以賺取，也不是人可以控制的——恩典不是人可以根據血統或行為認為自己有權獲得的一樣東西。[15]

換句話說，保羅排拒「在神那裏有不義——在揀選上的不公平」這項指控，所用的方法就是強調神的憐憫：神的旨意是憐憫人的旨意；[16] 公平假定了人有權從神那裏得些甚麼，但是有罪的人只配得神的定罪（參三9、19）；憐憫卻與公平無關，完全是出自神的主權的恩典。[17] 由此看來，「神豈不是不公平嗎？」這個（來自異議者的）問題，可說是由於對事情的誤解而起的；[18] 因為（如引句所強調的）神的旨意是施憐憫的旨意，而憐憫根本與公平無關。如巴克萊所解釋，我們不能用「公平」的詞彙來談及神與人的關係，因為人作為受造者無權向造他的神要求甚麼（人作為罪人更是如此）；在神和人的交往中，至基本的是神的旨意和祂的憐憫（或說祂恩慈的旨意）。[19]「神基本上是慈悲的」是猶太神學（也是保羅神學）固定的信條；[20] 這樣，就如保羅在三章六節訴諸猶太神學的

件之下的人、局外人和被排斥者，接納他們，使他們重新與社群連為一體。以賽亞書論到彌賽亞要建立公平，所用之法就是同時向貧窮的、不重要的，和受欺壓的施憐憫；賽十一22及下，四十二2及下，六十一1及下這三段決定性的經文，皆強調公平和憐憫之間這種緊密關係作為傳播真正的義的起碼條件。對筆者而言，此解釋對保羅論證的適切性不甚明顯。

15 Cf. Cranfield 2.483-84.

16 Cranfield（ibid., cf. 471-72）強調，在神慈悲的旨意（'His merciful will'）之外或背後，並沒有與此旨意分開的另一旨意。

17 Cf. Dodd 169. Guerra 148 認為，關於神的公義這問題，現代神義論（theodicy）所關注的和保羅的關注可能剛好相反。現代神義論把焦點放在無辜者的受苦，保羅卻傾向於這樣問：為甚麼公義的神容許罪人不用受罰？從這個角度看，引句為保羅提供了答案：神的憐憫，使神在人的罪惡面前約束祂的怒氣（參三25）。參九18註釋註25（下面163）。

18 Cf. Schlier 295 (the question is 'abwegig' = 'off the track', 'misguided'); Stott 269 ('misconceived').

19 Barclay 130-31. Cf. Morris 358; Barth 116-17.

20 Cf. Dunn 2.553. 除了上面註7所列出的經文外，亦參（例如）：申四31；耶三12；賽四十九10；雅五11；次經傳道經四十八20（思高德訓篇22），五十19（思高德訓篇21）；馬加比貳書一24，八29，十三12；偽經馬加比叁書五7。

另一真理——在末日要審判世界的神是公義的——來駁斥「神降怒，是他不義」（5節）這項指控，他在這裏也訴諸「神的憐憫」這猶太信條來支持神並非不公平（九14c）這結論。[21] 值得特別留意的是，「憐憫」不但是本段的鑰詞（動詞：本節〔二次〕、18節；名詞：23節），更是最後解決「以色列的問題」的關鍵（動詞：十一30、31、32；名詞：十一31〔參十五9〕）。[22]

九16　**「據此看來，這不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎發憐憫的　神。」**

「據此看來」（＝五18「如此說來」，七3「所以」，七25、八12「這樣看來」）[1] 意即「由此可見」（金譯）。保羅從上述摩西的事例引申出神行事的方法的一般性原則來。[2] 原文並無主詞；中譯本分別補充「這」（呂譯、金譯同）、「蒙召」（思高）、「上帝的揀選」（現中）、「上帝的選召和賜福」（當代）等意思。[3] 但本節應補充的主詞較可能是「神的憐憫」[4] 或（說得準確一點）「神施憐憫的行動」，理由有二：本節是根據上一節得來的推論，而上一節

21　Richardson（*God* 46）指出，「憐憫」一詞在LXX十分常見（動詞136次，名詞490次）；但是除了本大段（九～十一〔見正文下文〕），保羅用「憐憫」的動詞只有四次（十二8；林前七25；林後四1；腓二27），名詞只有三次（加六16；弗二4）；這表示保羅在這裏的用詞極具猶太色彩。（作者顯然不認為教牧書信是保羅所作。動詞亦見：提前一13、16；名詞亦見：提前一2；提後一2、16、18。）

22　Cf. Dunn 2.552. 亦參九16註釋末段（下面147-48）。

1　參《羅》2.154註1，476註1。

2　SH 254.

3　另有英譯本補充 'Everything/everything'（CEV/TEV）一字。Schreiner 505/508 則補充「那應許／領受神的拯救之應許」一詞。

4　SH 254; Cranfield 2.484 n.2; 沂泉 152（補充 ἐστὶν ἔλεος）。鮑 2.22 認為「是指神的憐憫，或者神的揀選」。Lodge 72 反對以「神的憐憫」為主詞，理由是這產生重複同義語：「神的憐憫是神的憐憫的問題」（'God's mercy is a matter of God's mercy'）。但「神的憐憫只在乎發憐憫的神」（God's mercy depends only on the merciful God）不見得是重複同義語。

剛提到神要憐憫誰就憐憫誰；本節末句不是僅說「只在乎神」，而是說「只在乎**發憐憫的**神」，清楚提示了「神施憐憫」之意。[5]

（一）「這不在乎那定意的」是指神的憐憫並非依賴人的「意志」（現中）或「意願」（呂譯）。[6]（二）「也不在乎那奔跑的」意即也不是依賴人的「努力」（思高）[7] 或「嘗試」。[8] 總意即是，神的憐憫「既不是出於人意，也不是由於人為」（新譯）[9]——而是（三）端賴「那憐憫人的上帝」（新譯）。[10] 關於第二句，派約翰認為「奔跑」一詞背後的圖像不是希臘競賽體能方面的努力，而是德性方面的、遵守律法的決心，如在詩篇一一九（七十士譯本一一八）篇三十二節。[11] 這種用法與下文「追求」一詞的用法一致：「那不**追求**義的外國人倒追著了義、那本著信的義；而以色列**追求**著稱義的律法，反而達不到律法」（羅九 30～31，呂譯）。這裏的三句恰好與第十二節的「不是由於行為，而是由於那呼召者」（新

---

5 Piper 135 ('God's bestowal of mercy'). 但是為了方便起見，以下會只說「神的憐憫」。

6 οὐ τοῦ θέλοντος = '[depends] not on man's will or desire' (cf. RSV/NIV).

7 οὐδὲ τοῦ τρέχοντος = 'nor on man's exertion or effort' (cf. RSV, NRSV / NIV). τρέχω 在新約共用了二十次；參《帖後》288-89；《腓》286。

8 LN 68.61 ('what one attempts to do'). Byrne 296 則把 τρέχοντος 意譯為 'achieving'.

9 Dunn 2.553 指出，「定意」和「奔跑」並不是彼此對立（像七 15～21 的「立志」和「行事」彼此對立），而是互相補充的，二者一起綜合了人全部的能量（'capacity'）。李保羅 2.76-77 則把「那願意的」和「那奔跑的」「都解釋為指神而不是指人」（77），得出的意思（16a）即是，「這個揀選並不是出於一位只會設定和執行原則的神」（66、69、73），兩個分詞可能分別指「人死硬的應用（『奔跑』）原先既定的原則或準則（「願意」）」（76）。此解釋十分牽強。

10 ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ = 'but on God who shows mercy' (NRSV). ἐλεῶντος 這個格式的形成，是由於 ἐλεέω 被視為彷彿是 ἐλεάω. Cf. BDF §90; BAGD 249 (s.v. ἐλεάω) ; Cranfield 2.484 n.2. 本節的三個所有格分詞可視為來源所有格（Wallace 110: 'out of, derived from, dependent on'）；cf. Black 130 ('does not come from').

11 「你開廣我心的時候，我就往你命令的道上直奔」，現中作「我要熱切服從你的命令，因為你要加強我的理解力」；意即「當你加強我理解力的時候，我熱切地按著你的命令行事為人」（串釋註）。

譯）對應，這就提示定意和奔跑都是「行為」的表顯，而按九章三十二節，以色列的「行為」就是「追求」律法（在律法的道路上奔跑）。[12] 鄧雅各持類似的看法：雖然競賽的圖像近在眼前，但「奔跑」在保羅書信他處從來沒有負面的意義；因此，「奔跑」應視為比「行」（＝行事為人，六4）更強的講法，指敬虔的猶太人熱衷於律法的生活方式。[13] **可是**，派氏和鄧氏這種解釋（1）並不適用於「奔跑」一詞在保羅書信出現另六次（林前九 24、26；加二 2，五7；腓二16；帖後三1）的任何一次；（2）哥林多前書九章二十四節明說「**在賽場上跑**」（呂譯），清楚表示了「奔跑」一詞的希臘背景，其餘各次（包括本節）幾乎全部可如此理解——唯一的例外是帖撒羅尼迦後書三章一節。[14] 因此**筆者認為**，「奔跑」在本節較宜視為仍屬於保羅幾乎一貫的用法，即是以運動場上的徒步賽跑喻人的努力。[15] 與此同時，這廣義的「奔跑」可包括猶太人的努力的特別方式，就是追求遵守律法。

本節由摩西的事例而得的結論，與上文由以撒和雅各的事例而得的結論十分相似：該處說神（根據揀選的原則而運作）的計畫不是由於人的行為，而是由於那呼召者（11b～12a），這裏則說神的憐憫不是在乎人的意志或努力，而是在乎施憐憫的神；前者表明以色列蒙揀選全是由於神的計畫和呼召，後者進一步表明，這計畫是神向人施憐憫的計畫，神揀選以色列，基本上是神向以色列顯明祂的恩典和憐憫的舉動。保羅所想到的主要仍是救恩歷史，仍是神為以

---

12 Cf. Piper 132-33. Richardson（*God* 46-47）也是認為，「奔跑」一詞在這裏的用法可能表示其背後有為人所熟悉的猶太釋經傳統。Derrett（'Running' 562）則認為，本節（和加二 2，五 7；腓二 16）的「奔跑」這暗喻是直接得自哈二 2～4。

13 Dunn 2.553.

14 該節「所提示的意象不是賽跑者的努力，而是傳令官或報信者迫切地將命令或信息傳開」（《帖後》290）。

15 Cf. BAGD 825 (s.v. τρέχω. 2 a); O. Bauernfeind, *TDNT* 8.232.

色列所定的計畫（而不是預定誰得救誰滅亡[16]）的問題。這裏所提出的對立是神的憐憫和以色列人普遍的信念，即認為遵行律法（不管是在意圖上或在實行上）是維持他們立約群體地位的因素，[17] 甚或（從九 31～32 可見）認為遵行律法就是稱義的途徑。在下文，保羅將會把這裏（15～16 節）所表明的原則延伸到外邦人身上：神的恩典臨到人，不是由於人決意要獲得恩典，也不是由於人努力試圖獲得，而是由於神向人施憐憫（本節）；藉著福音的呼召，神的憐憫臨到了「本來不追求義」（30 節）的外邦人（23～24 節；參十五 9）；神的憐憫就是神的救恩普世性地生效的原則（十一 30～32）。[18]

九 17 「因為經上有話向法老說：『我將你興起來，特要在你身上彰顯我的權能，並要使我的名傳遍天下。』」

「因為」所表示本節與上文的關係，至少有三種解釋：（一）此詞是與第十五節的「因為」平行，兩節分別以兩個舊約引句來支持第十四節「神絕非不公平」的結論（16、18 節則依次以「據此／如此看來」引出由 15、17 節推理而得的結論）。[1]（二A）本節（和下一節）是第十六節進一步的解釋；保羅以另一個舊約引句來擴充

16 李保羅 2.76 說得好：「經文大概……不是說〔，〕就算人願意相信耶穌，也努力去追求相信耶穌，但如果那憐憫人的神並沒有揀選他，縱然他願意和努力去追求相信耶穌也是於事無補的，他還是要滅亡。那充滿憐憫的神會這樣待人嗎？」

17 Cf. Dunn 2.562-63.

18 依次見：Chae 231; SH 251; Byrne 299. 參九 15 註釋末段結尾（上面 145）。SH 254 認為本節所論的清晰地是個人（這有別於 7～13 節）。單數的 τοῦ θέλοντος 和 τοῦ τρέχοντος（以及 15、18 節的 ὃν〔共四次〕）可支持這見解，但亦可（像單數的「誰」字：七 24，八 24、31、33、34、35，九 18，十 6、7、16，十一 34〔兩次〕、35）視為表達類別（generic singular）；若視為後者，便不一定要接納 SH 的見解。

1 Cranfield 2.485. Cf. Munck 45 n.53; Schlier 295; Morris 360; Schreiner 505, 508; 鮑 2.23。Dunn 2.553 反對此看法的理由是，按此解釋，本節理應有「不但如此，還有」等字，就如 10 節提出 6 節的第二個說明時所用的。但是鮑 2.23 註 71 指出，「第 17 節與第 14 節的關係和第 10 節與第 6 節的關係不一樣」。

和澄清他對「神不公平」的指控（14 節）之答辯（16 節）。[2]（二B）第十七節提出附加的證據，表明上一節所申述的原則（神的行動完全是自發的）是真的，不僅在神向人施憐憫時，也在神向人顯出嚴厲時。[3]（三）本節同時支持第十六節（神揀選的自由）和第十四節（神並無不義）；或本節（和下一節）主要是連於第十四節（如〔一〕），但在次要的意義上亦連於第十六節，因保羅在這裏從另一方面（即是「要使誰剛硬就使誰剛硬」，18 節）解釋第十六節所暗示的、神的旨意之居於首位（即神的旨意是至高無上的）。[4] **筆者認為**，把「因為」視為將本節連於上一節，比視之為跳越第十五、十六兩節而連於第十四節較為自然，因此不採納（一）；第十六節所強調的是神的憐憫，其中並無提及另一方面（神的嚴厲，要使誰剛硬就使誰剛硬），因此不採納（二B）和（三）而採（二A）的看法。

「經上有話向法老說」（17a）原文作「聖經[5]向法老說」，在形式上有別於第十五節的「〔神〕對摩西說」。有釋經者認為本節的形式也許強調了神和異教徒法老之間的距離，或謂保羅曉得神沒有直接向法老說話，因而用了本節的形式。[6] **較可能的解釋是**：保羅將聖經擬人化，「聖經」就是後來[7]的讀者所聽到的、神的聲音（參：加三 8，四 30，三 22）；因此，兩種形式在實質上並無分別。[8]「聖經向法老說」的意思自然是「聖經中，上帝〔透過摩西〕對法老說」（現中）。法老是摩西的（也可說是神的）對手和以色列的死敵；

2 依次見：Dunn 2.553; Motyer 52.

3 SH 255, cf. 251. Cf. also Black 130.

4 依次見：Piper 138-39; Moo III 593-94.

5 ἡ γραφή. 在此指聖經整體（Ellis, *Paul's Use* 21 with n.13）。參《羅》1.579 註 1。

6 依次見：Michel 308; Byrne 299.

7 在法老時代，聖經尚未寫成（Morris 360）。

8 依次參：Bruce 183; Käsemann 268; Cranfield 2.485. Cf. R. Mayer, *DNTT* 3.492.

保羅既引用了摩西作為神的憐憫的見證人（15～16 節），現在就引用法老作為襯托，為要進一步說明神如何向祂的子民以色列施憐憫。[9]

按出埃及記所載，在第六災[10]（膿瘡）之後，神吩咐摩西對法老這樣說：「……我若伸手用瘟疫攻擊你和你的百姓，你早就從地上除滅了。其實我叫你存立，是特要向你顯我的大能，並要使我的名傳遍天下……」（九 15～16）；「叫你存立」意即「使你存留／讓你活著」（新譯／現中），不致被膿瘡之災所滅。保羅的引句出自第十六節，引文與七十士譯本有三點重要的分別。[11] 第一，引句開首的「正是為了這個原故」，[12] 比七十士譯本的用詞[13] 更有力，

---

9 Cf. Dunn, *Theology* 511: 'For the exodus to be a type of God's mercy it is essential that Pharaoh provide the foil as the hardened enemy of God's people.' 保羅書信提到法老僅此一次；新約他處另外四次（徒七 10、13、21；來十一 24）。

10 Durham（*Themes in Exodus* 34）指出，「災」只是從埃及的角度而言；從神的角度，十災是神自我啟示的動作，藉以向以色列、向埃及，及最後向法老的宮廷和法老本人，漸進式地證明祂的真實和同在（在場）。

11 比較：

本段	LXX
εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε	καὶ ἕνεκεν τούτου διετηρήθης
ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου	ἵνα ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν ἰσχύν μου
καὶ ὅπως διαγγελῇ τὸ ὄνομά μου	καὶ ὅπως διαγγελῇ τὸ ὄνομά μου
ἐν πάσῃ τῇ γῇ	ἐν πάσῃ τῇ γῇ

在此先指出兩點意義不大的分別：（1）引句將原句開首的 καί 字省略，這是保羅引句常見的現象（Stanley, *Scripture* 106）；（2）保羅又把原句（第二行）的 ἵνα 改為 ὅπως，使兩個目的子句不僅在構造上（LXX: ἵνα . . . καὶ ὅπως）而且在形式上（ὅπως . . . καὶ ὅπως）平行。LXX 將希伯來文的「向你〔顯我的大能〕」譯為 (ἐνδείξωμαι) ἐν σοὶ (τὴν ἰσχύν μου)，已顯出把希伯來文的首個目的子句同化（使其意思與第二目的子句的意思相近）的趨勢：cf. Cranfield 2.486; SH 256. Stanley（*Scripture* 108）則認為難以想像保羅為何要故意將 ἵνα 取代為同義的 ὅπως，因而認為此改動是在保羅所引用的希臘文文本便已發生的。

12 εἰς αὐτὸ τοῦτο 在新約另外出現四次，全部是在保羅書信（羅十三 6；林後五 5；弗六 22；西四 8）。αὐτὸ τοῦτο= 'just this (and nothing else)': BDF §290(4); cf. MHT 3.45.

更強調了目的之意。[14] **第二**，引句的「我將你興起來」（主動語態），在七十士譯本為被動語態的「你被保存」，後者較接近希伯來原文「我……保留〔了〕你」的意思。[15]「興起」的原文在新約另外只出現一次（林前六 14），指神要使信徒復活；同字根的簡單動詞在雅各書五章十五節用來指主使病者「起來」，即是「恢復他的健康」（現中）。[16] 不過，這不大可能是「興起」在這裏的意思，因為保羅並無提及法老生病。動詞在此較可能有較籠統的「興起」之意，指神把「演員」召喚到歷史的舞台上，如在七十士譯本的用法（見：哈一 6；亞十一 16；耶二十七〔馬索拉抄本五十〕41〔參思高〕；參：撒下十二 11；民二十四 19）。[17] **綜合上述兩點**，

---

13 ἕνεκεν τούτου. 在新約只見於可十 7（思高「為此」）。Stanley（*Scripture* 107）認為，若保羅故意將此詞改為 εἰς αὐτὸ τοῦτο（作者不認為這是事實），則其原因可能是由於前者模稜兩可，「此」可指上文（如 Piper 146-47 的解釋）或下文，後者則較清晰地指下文。

14 SH 256; Cranfield 2.485-86. Stanley（loc. cit.）則認為保羅的用詞與 LXX 原來的用詞分別甚小，不需加以考慮。

15 三者依次為：ἐξήγειρά σε, διετηρήθης, העמדתיך. Ellis（*Paul's Use* 14 with n.6）認為保羅在此是根據希伯來文原句而「修正」了 LXX；Stanley（同上面註 13）則反對此說，理由是保羅一致地在其引句中跟隨 LXX，即使希伯來文原句的用詞更適合他的論證時（例如：林前二 16〔「心」在希伯來文原句作「靈」〕）也是如此，這表示保羅沒有比較二個版本的語句，然後根據 MT「修正」LXX 的習慣。作者又指出，保羅的引句是直接譯自希伯來原文的可能性更少，因為引句的其餘部分大體上與 LXX 相同，包括把「向你」譯為 ἐν σοί, 以及把主動語態的「傳」字譯為被動語態的 διαγγελῇ. 不過，作者認為不能排除這個可能，即在保羅所引用的希臘文文本，此句已被「修正」成為較接近希伯來文原句（107-8 with n.71）。

16 原文依次為：ἐξεγείρω, ἐγείρω.

17 SH 256; Cranfield 2.486; A. Oepke, *TDNT* 2.338; Piper 147; cf. Manson 948*a* (§824h); Michel 309; Schlier 296; Wilckens 2.200; Morris 360; Black 130; Moo III 595; Stott 269; Munck 46; G. Schneider, *EDNT* 2.3*b*; Barclay 130; Rogers 333*b*; 精華 152-53。現中意譯為「我立你作王」（cf. TEV, CEV; LN 13.83: 'I caused you to be what you are'）。（1）Bruce 183 則認為，所指的（'preference' 顯然是 'reference' 的「手民之誤」）可能不僅是神興起法老作王，而是神忍耐地保存他的性命那麼久，儘管他沒有服從神；cf. Hendriksen 2.325; Harrison 106（海爾遜 229）。但 ἐξεγείρω 不能自然地解為

引句(17b)和七十士譯本之間這些分別的效果就是:引句把原來的意思(神保存了法老的性命,使他不致因膿瘡之災而滅亡)推廣,將原句應用到法老在歷史上出現這整件事上——神興起法老,正是為了這個目的:[18]「要在你身上[19]彰顯我的權能,並要使我的名傳遍天下」(17c~d)。第三,引句的「權能」一詞是與七十士譯本的用詞同義的;[20]只是前者是個通用詞,後者則在一般的希臘文著

'spare', 如後二位所作的。(2)Graham 191a 將原文動詞譯為 'I have *allowed you to appear*'(cf. Käsemann 268),並認為這暗示法老的先存(271 n.114: 'That one can be allowed to appear implies his pre-existence')。後一個意思十分值得置疑。

(3)葛嵐斐認為:保羅有可能從希伯來文的 העמדתיך 一字看出正文所說的那個意思來,因為 עמד 在舊約時代結束之前已開始侵入了 קום 字的領域(在 LXX 哈一6 和亞十一16 的 ἐξεγείρειν 背後的就是 קום 字的 Hiphil 形式);也可能是為要把他對那段舊約經文的理解更有力地提出來而選用 ἐξεγείρω 這個動詞。(4)Piper 148 較肯定地認為保羅將希伯來文該字理解為指神興起法老作埃及王,因而他所用的 ἐξήγειρά σε 是忠於引句原來的文理的。(5)Beale('Romans 9' 151)則認為,ἐξεγείρω 在 LXX 他處的意思是「喚起」('arousing')或「激起」('*inciting*'),因而此字在這裏很可能是指神「激起」法老的心,即是使之剛硬;保羅引用出九16,是以此引句作為神屢次使法老的心剛硬(出四~十四)的目的之撮要,這目的就是使神的名傳遍全地。如此,就保羅看來,使法老的心剛硬就是使神的名被傳揚的鑰匙。但是將 ἐξεγείρω 解為「使之剛硬」流於牽強。

(6)Piper 149-50 沿另一路線達到與(5)類似的結論:由於(a)若果不是神使法老的心剛硬,整串的神蹟奇事便不會發生(出十1),又由於(b)神興起法老,就是為要透過那些神蹟來彰顯祂的大能(九16),因此(c)羅九17 的 ἐξήγειρά σε(「我將你興起來」)很可能(對保羅及所有熟悉舊約文理的讀者)必然地暗示這「興起」是由「神使法老的心剛硬」的行動陪同著的。可是,(a)假定了神使法老的心剛硬是在「整串的神蹟奇事」之前發生,而這正是爭論之點(參九18 註釋之後關於「法老的硬心」的討論〔下面163-76〕)。從文理看來,出十1的「這些神蹟」是指第八災及以後的神蹟;cf. Cassuto, *Exodus* 123 ('the fearful plagues of the third cycle'). 參九18 註釋註3(下面157)。

18 SH 255; Cranfield 2.486.

19 ἐν σοί 的另一譯法是 'through you'(Moo III 595),「藉著你」(新譯)。

20 依次為:δύναμις(參《羅》1.240 註1),ἰσχύς(參《帖後》102-3);二字在 LXX 出現依次為 591 和 363 次。Stanley(*Scripture* 109 n.76)指出,δύναμις 作為 LXX 的異文有很強的抄本證據

作中較為罕見。不管是保羅自己以前者取代後者，或是前者已在保羅所引用的希臘文文本中，這種改動的結果就是，本節所用的正是在道出全書主題的鑰節（一 16）中所用的「大能」一詞。[21]

神要在法老身上彰顯祂的大能，這「大能」所指的是甚麼至少有三種解釋：（一）是指創造者**審判**的能力，即是特指以色列人出埃及之前，神降災審判法老；「因他剛硬不肯悔改，神要向他施更大的刑罰，顯出神的大能。」[22]（二）法老頑強的對抗成為神彰顯祂能力的時機，這能力是彰顯於：以色列人出埃及之前神加刑罰在埃及人身上，祂在紅海摧毀法老的軍隊，並使以色列人「過紅海如行乾地」（來十一 29），使他們獲救進入安全。[23] 換句話說，神的大能同時是**審判和拯救**的能力。（三）葛嵐斐的解釋如下：本書上文曾兩次提到神的「能力」，分別指神「永久的能力」（一 20，呂譯）和福音是神拯救的大能（一 16）。第二次特別重要，因一章十六節是道出全書主題的鑰節；這就提示保羅可能是按一章十六節的「大能」的意思，來理解引句中的「大能」的意思，即所指的不是絕對的、無限制的能力，而是**拯救**的能力。「神的能力」在保羅書信他處的用法強有力地支持這看法。[24] 保羅從福音的角度去理解引句中的、神的「大能」是不足為怪的；這樣作也並不與出埃及記該

支持；不過，在 LXX（尤其是五經）כח 最通常的譯法是 ἰσχύς，δύναμις 則幾乎從沒有（在五經中完全沒有）如此使用，因此，ἰσχύς 較可能是原來的語句。

21　Cf. Cranfield 2.486-87.

22　依次見：Käsemann 268; Hunter 91; 鮑 2.23（引句出處）。Michel 309 則認為下文提示，所指的是神作為創造者有自由使法老成為一個警告（殷鑑）的能力。

23　Murray 2.28; cf. Morris 361 (but see also n.74).

24　葛氏提出下列經文：林前一 18（「基督死在十字架上的信息……對我們這些得救的人來說……是上帝的大能」，現中）、24（基督是「神的能力，神的智慧」），六 14（神的能力曾使基督復活，也要使信徒復活）；林後十三 4（基督靠著神的能力如今活著，信徒也要靠著神的能力與基督一起活著）；另：林前二 5，四 20；林後四 7，六 7；弗一 19，三 7、20；提後一 8。

段概括的意思相違，因為在該段，神的能力也是以神的子民之獲救為目標的。[25] 鄧雅各贊同這種解釋，理由如下：（1）本節和上一節的關係（留意本節開首的「因為」一詞〔見註釋首段〕）提示，保羅想及的主要是神對以色列「立約的憐憫」，不是對法老的審判；神使人剛硬這思想，像以掃被棄的思想一樣（13 節），只是以「由推理得來的自然結果」的形式出現（18 節），不是思想的主線。（2）「大能」在此與「名」平行，兩個觀念更是重疊的（參：詩五十四 1；徒四 7），[26] 以致上一引句（15 節，引出三十三 19）清晰的含義（神啟示祂的名為憐憫人者）也延伸至本節。這就是說，要「傳遍全地」（17d，新譯）的是神的子民遭遇強敵威脅時，神以大能護衛他們（參：詩一〇六 8）。[27] **筆者認為**，這第三種解釋很有說服力；與此同時，我們不能排除神對法老施行審判的思想。因此，筆者同意「大能」在這裏包括審判的能力之意（如〔二〕），但其重點是在神的拯救能力（如〔三〕）。[28]

第二目的子句（17d）在形式上是和第一目的子句（17c）平行的，兩個目的子句所表達的都是神興起法老的目的（17b）。但在意思上，第二子句也同時表達了第一子句的結果和目的：[29] 神興起法老，為要在他身上彰顯祂的大能（17c），其目的和結果就是使神的

25 Cranfield 2.487（活泉 152-53）。Cf. Mounce 200 n.23.

26 Cf. H. Bietenhard, *TDNT* 5.277. 神所彰顯的「能力」使人認識彰顯此能力的神（＝祂的「名」）：Käsemann 268.

27 Dunn 2.554.（引號內的兩個詞語英文原作 'covenant mercy' 和 'corollary'.）Cf. Motyer 53: 'his "power" is his power to save Israel'.

28 Cf. Moo III 595 n.43: 'While *salvation* is certainly *the overriding concern* in both Exodus and here in Rom. 9, judgment on God's enemies is certainly included as well.'（斜體為筆者所加。）Schreiner 509-10 強調不能排除審判的意思。

29 Käsemann 268.

名傳[30]遍全地。[31]就歷史事實而論，以色列人出埃及（以及伴隨此事之事件）的消息傳到外邦，使他們對以色列的神的名字生出敬畏之心（參：出十五 14～16；書二 9～11，九 9；撒上四 8）。從保羅如何使用此引句的角度來看，神的名固然是指神藉著祂的話語和行事所啟示的性格，但是在上一引句（15 節）及其推論（16 節）的提示下，保羅可能特別想到的是神的憐憫，神的憐憫使祂在以色列遭遇法老迫害時就起來施行拯救。[32]

神興起法老的雙重目的——彰顯祂的拯救能力，使祂的名傳遍天下——正是神揀選以色列的目的。[33]由此可見本節有這樣的含義：就如摩西和以色列的信眾被神委派，為要成就神恩慈的計畫，法老也以他自己的方式成就神這恩慈的計畫。[34]換一個講法，埃及的整個物質勢力（尤其是它的軍力）是以色列人出埃及的背景；而出埃及是神恩慈的計畫中的一個鏈環。[35]在神救贖以色列脫離埃及一事上，法老扮演了神的對手的角色；他的頑梗和不知悔悟成為一種襯托，凸顯了神的拯救大能；他的功用就如一首以「神用大能選召以色列」為主要旋律（主調）的樂曲中較幽暗的另一旋律（小調）。[36]

按派約翰的理解，保羅在此引用出埃及記九章十六節，其主要

30　原文為被動語態。διαγγέλλω 在此（如在路九 60）意即「傳揚」（cf. J. Schniewind, *TDNT* 1.68-69）；另一次的意思是「報明」（徒二十一 26）；新約僅此三次。

31　「天下」原文直譯為「全地」。γή 在這裏是指地上的萬國，不是指地球，如在「天和地」（猶太人指整個宇宙的慣用語）一語中（參：林前八 5；弗一 10，三 15；西一 16、20）。Cf. J. Painter, *DPL* 979*b*.

32　參正文上一段所提鄧雅各的理由之（2）。Cf. also Cranfield 2.488（活泉 153）；Motyer 53.

33　參：賽四十二 6，四十九 6；亦參：代上十六 24 ∥ 詩九十六 3；賽十二 4，四十三 21。

34　Cranfield 2.488.

35　Manson 948*a* (§824h).

36　Dunn 2.563.

原因就是引句的第二個目的子句提到神的「名」要被傳遍天下；保羅在上文（15 節）已引用過出埃及記三十三章九節，該節是神的名的宣告。這就是說，保羅為要對神的義提出辯護，就在本章第十五和十七節分別引用了兩節舊約經文，這兩節經文表示，神宣告祂的名字之榮耀所用的方法，就是運用祂的主權和自由去憐憫人（出三十三 19）或使人剛硬（出九 16）！這就是保羅（對「神是不義」之指控）的答辯之核心：神無條件地揀選祂要憐憫（愛）的人，以及祂要使之剛硬（惡）的人，這樣做並無不義；因為在這「揀選人的計畫」裏，神行事的出發點是祂完全忠於祂自己的名字，完全尊重祂自己的榮耀。[37] 派氏這種論證的基礎是他對「神的義」的理解：對保羅而言，神的義必然是祂堅定不變的承諾，總要維持祂的名的榮譽，並展示祂的榮耀。[38] 對於派氏這種理解，賴特提出異議，指出了其中的兩點困難：（1）此說聽起來好像是說，為要展示祂的忿怒（神的忿怒是神的榮耀的一部分），神需要人的罪。（2）此說似乎往「神在耶穌基督裏完全和最後的啟示」的背後走（去找更深一層的啟示）。對保羅而言，基督固然不僅是救主，也是審判者（二 16）；祂所帶來的啟示包括審判。可是，當祂被信徒敬拜時，祂總是以世界的救贖主（神藉著祂成就救贖）的身分被敬拜的。[39] 派氏所描述的神，很難從腓立比書第二章那首詩（6～8 節）看出來；該處所見的，是有神的形像、永恒地與神同等的那一位，如何藉著成

37 Piper 161, 204; cf. 78.

38 Piper 203: 'for Paul *the righteousness of God must be his unswerving commitment always to preserve the honor of his name and display his glory.*' Cf. 78, 168; cf. also Beale, 'Romans 9' 151-52; Hafemann, 'Romans 11:25-32' 46.

39 不過，在啟十九 1～2，神受讚美的原因是祂審判了巴比倫，為無辜的流血者伸冤（參十六 5～7）。（在十四 7，神「施行審判的時候已經到了」是「應當敬畏神」的原因，卻不是「應當敬拜〔祂〕」的原因。）

為肉身、降卑和出於捨己之愛的受死，證明了祂是與神同等的。[40]

九 18 「如此看來，神要憐憫誰就憐憫誰，要叫誰剛硬就叫誰剛硬。」

「如此看來」原文與第十六節的「據此看來」相同。[1] 就如第十六節從摩西的事例（15 節）引申出神行事的原則來，本節按摩西的事例加上法老的事例（17 節）作一總結：「他〔神〕願意恩待誰，就恩待誰；他願意使誰心硬，就使誰心硬」（思高）。[2] 前一句是連於第十五、十六節，後一句則連於第十七節；前者是第十五節的引句（出三十三 19b）再一次的回響，後者則暗指出埃及記多次提到神使法老的心（或埃及人的心〔一次〕）剛硬的事實。[3]「願意誰……就……誰」重複了兩次 [4]（參 15b、c），充分申明了神的自由和主權。

「使……剛硬」（新譯）原文動詞[5] 在新約另外出現五次：三次為主動語態，都是以人為主詞、人的心為賓詞（來三 8、15，四 7；引詩九十五〔七十士譯本九十四〕8）；另二次為被動語態，也是以人為主詞，分別指「〔免得〕有人因了罪惡之誘惑而變得剛愎」（來三 13，呂譯）和「有些人頑固不肯相信」（徒十九 9，現中）。這五次都不牽涉神的行動。本節剛好相反：使人「剛愎／頑固」

---

40 Wright, Review 83.

1 參九 16 註釋註 1 及所屬正文（上面 145）。

2 呂譯——「這便是他不但願意憐恤誰，就憐恤誰、而且願意叫誰剛愎、就叫誰剛愎了」——加上「不但……而且」的效果，就是（錯誤地）把重點放在後一句。但原文並無 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καί（10 節）等字。

3 依次見：Schlier 297; Bruce 183. Piper 149 (cf. 152) 認為，保羅在 18b 的推論，很可能是基於出九 16（神興起法老，為要彰顯祂的大能）和十 1（神使法老的心剛硬，為要展示祂的神蹟）之間的平行。此說是較大的論點的一部分，後者所牽涉的問題，參上面 152 註 17 之（6）。

4 ὃν θέλει . . . ὃν δὲ θέλει. 本節的四個動詞都假定「神」為其主詞；參上面 141 註 2。

5 σκληρύνω.

（呂譯／現中）的是神。由於本句的背景是法老屢次硬著心不容以色列人出埃及這歷史事蹟，本句應如何理解就無可避免地牽涉「我〔神〕要使法老的心剛硬」這類的話在出埃及記（四～十四）的文理中當如何理解的問題。按**筆者的理解**，神使法老的心剛硬不是神任意而為的行動，而只是加劇法老原有的心硬；此點請參本節註釋之後關於「法老的硬心」詳細的討論（下面 163-76）。

下半節所引起的爭論，是關乎這話（「〔神〕要叫誰剛硬就叫誰剛硬」）是否表示神使一些人硬心以致他們不得救的問題。（一）加爾文就認為保羅的目的是要我們接受雙重預定的事實——神啟迪一些人，為要使他們得救，又使一些人瞎眼，為要使他們被毀滅——而不在神的旨意之上尋求原因。[6] 同樣，穆爾認為「本節及其文理為受爭議的『雙重預定』之教義提供重要的釋經根據」；史銳拿稱讚穆爾「正確地和勇敢地」辯證，保羅教導雙重預定這教義。[7] 雖然穆爾承認，舊約對法老的論述只是關乎他在救恩歷史中的角色，不是他個人的命運；但穆爾認為本節提示，神如何對待法老說明了神對待一般人的方法。[8] 派約翰同樣認為，保羅從法老的事例推理而得「神自由地按祂的計畫行事——祂要誰剛硬就使誰剛硬」此一原則，又將此原則應用到他目前所關注的問題，即是他同胞的

---

6 Calvin 207; cf. 203, 206. Pinnock（'Theological Method' 205）指出，加爾文本身曾懷疑自己的「雙重預定」的教義是否正確，因為這教義會使勸勉變成無意義並使人失去盼望；作者謂幸而（'thankfully'）此教義已「幾乎消聲匿跡」。但是，單是正文本段下文所提及的釋經者便足以表明，持此教義者今天大有人在（另見 Gaffin, 'Paul' 140-41）。不過，Grudem（*Theology* 686, cf. 670）認為「雙重預定」這詞語忽視了揀選和棄絕（'election and reprobation'）之間一些重要的分別，因而不是個準確或有幫助的詞語。

7 依次見：Moo III 598; Schreiner, 'Reading Romans' 650. Schreiner 510 認為不可能避免這個結論：保羅在九 17～18 教導雙重預定；作者較早時（501）已表示，他認為九 6～13 似乎提示雙重預定（參「九 6～13：神的揀選」註 21 末〔上面 133〕）。

8 Moo II 1144*a*.

對神反抗和被神定罪。[9] 彼爾則比派氏更進一步：他認為神使法老的心剛硬表示法老被拒於永遠救恩的門外，[10] 因而保羅在本節只是將舊約中「神憐憫人，神使人剛硬」的個人案例普及化，前者解釋了神如何對待以色列的「餘民」和（信主的）外邦人，後者解釋了大部分的猶太國民現今被拒的現象；本節將「蒙揀選與被棄絕二者皆為無條件的」此一事實，表達得至為清楚。[11]

用來支持這立場的理由主要有兩點：（1）保羅在本節及其文理（包括較廣的文理）所用的字詞是指末世性的得救或滅亡。[12]（2）保羅在本章到此為止的思路要求「使……剛硬」指不得救：第一至五節的問題是，保羅許多的同胞都是被咒詛與基督分離（即是不得救）的；第六至十三節解釋，這是由於（如雅各和以掃所象徵的）神運用祂的主權無條件地揀選一些以色列人，「其餘的就成了頑梗不化的」（十一7）；第十四至十八節回答「神這樣做是不公平的」這項異議；因此，本段必須是與上一段（6～13節）所描述的、神的行動有關，即是祂在以色列中揀選一些人使他們得救，卻拒絕其他人使他們不得救。[13] 此外，本節的兩句話是嚴格地平行的，這表明神使人剛硬的自由是與祂向人施憐憫的自由平行的，而神向人施憐憫完全不在乎人的意志或努力（16節）；由此可見，「〔神〕要叫誰剛硬就叫誰剛硬」這話描寫了神有自由去揀選使之剛硬的對象，

9　Piper 159-60.

10　Moo III 597 認為「甚至有此可能」。

11　Cf. Beale, 'Hardening' 152-54.「蒙揀選與被棄絕」英文原作 'election and reprobation'（154）；參上面註 6。

12　此等字詞包括「憐憫」／「使之剛硬」、「硬心」、「毀滅」：ἐλεέω（本節、15 節，十一30～32）、ἔλεος（九23，十一31）／σκληρύνω（本節）、πωρόω（十一7）、πώρωσις（十一25）、ἀπώλεια（九22）。Cf. Piper 156-58; Moo III 596-97; Beale, 'Hardening' 153.

13　Piper 158-59. Cf. Beale, loc. cit. Schreiner（'Romans 9' 26-31, cf. 40）強調，本段的文理（第九章）以及較廣的文理（九～十一）都支持所論的是得救（不僅是歷史命運）的問題。

這與他們的意願或行為無關。[14] **還有**，「憐憫／叫……剛硬」（本節）和「愛／惡」（13 節）這兩對詞互相對應，表示保羅不要我們將神使人剛硬視為神對人的罪的回應，因為神決定「惡」以掃，是在「雙胎還沒有出生，也沒有行善**或作惡**」（11 節，思高）之時。[15]

本段（14～18 節）的論證是由上一段（6～13 節）引發，兩段的論證彼此一致，這是沒有疑問的。**可是**，第十三節不應被應用在個人得救的問題上；如上文所辯證的，第十三節所指的是神揀選了以色列，沒有揀選以東，其中並不牽涉得救與定罪的問題（見九 13 註釋）。關於本節兩句話的「嚴格平行」，我們若把本節放在第十五節之下來看，以本節第二句為居於從屬地位（見下一段末），第一和第二句便不必在內涵上是完全平行的；這就是說，「使之剛硬」不一定要解為無條件地「使之不能得救」。按筆者對出埃及記（四～十四）的敘述之理解，神使法老的心剛硬不是神任意而為的行動，而只是加劇法老原有的心硬；從這個角度看，本節的「叫誰剛硬」也不必解為神無條件地使一些人硬心以致不能得救。[16]

（二）鄧雅各並不認為保羅在本節有想到「神使法老的心剛硬」和「法老使自己的心剛硬」這種區別，他認為保羅想到的只是神的主動；[17] 但即使鄧氏也不同意派約翰以本節下半為談及永遠沉

14 Piper 156; Moo III 597, 598（597 提到 'the strict parallelism in this verse'）。

15 Piper 156.

16 Marshall（'Predestination' 136）指出了「雙重預定」之說所牽涉的一項道德上的困難（'a moral difficulty'）：此說沒有按神的公平來理解神的憐憫。神全憑自己的旨意而拯救一個罪人卻不拯救另一個，這怎可能是公平呢？任何一個人間的法官若如此行事，必會被認為沒有達到基督徒的公平標準；一個人間的父親若這樣對待他的兒子們，就更不用說了。問題在於，按「雙重預定」之理解，神的憐憫和神的公平彼此衝突，即是神施憐憫的方式（只憐憫一些人）違反了公平的原則（所有的人皆為罪人，故應受同等的待遇）；這是神本身的內部衝突，有別於人的經驗與其信仰發生衝突（如約伯，或保羅的一根刺），但此衝突的背後有神的理由。

17 Richardson（*God* 49, 51, 65, cf. 90）指出，保羅對法老的品格隻字不提，這和米大示（猶太人的舊約註釋）、約瑟夫、斐羅以及數位後來的基督徒作者的做法構成強烈對比。參九 11a 註 6；九 15 註釋註 11 之（1）（上面 117、142）。

淪的看法。[18] 鄧氏提出的理由有二：（1）這裏論到法老的心剛硬，顯然為下文論到以色列的硬心（十一7、25）預備了道路，而以色列的硬心在保羅眼中是神的計畫裏一個暫時的階段（十一 26～31）。（2）按保羅的用意，神「要叫誰剛硬就叫誰剛硬」的討論，是侷限於以九章十五節和十一章三十二節為界限的論證中，也應在此界限之內來理解，該二節的鑰意都是神的憐憫。[19] 第二點值得特別留意。葛嵐斐正確地強調，本節應放在第十五節之下來理解：第十五節已提出了**主導**的思想，本節是居於**從屬**的地位；神的旨意一貫是施憐憫的旨意，因而祂的使人剛硬也是這施憐憫的旨意的一種表顯（參十一32）。[20]

（三）按這種理解（本節居從屬地位，主導的思想是在 15 節），保羅在本節完全不是在宣布神「絕對的法令」，即是關乎雙重預定的法令。[21] 這看法錯誤地將本節應用到個人的永遠得救或永

---

18 Piper 156 列出持此看法的另一些釋經者，包括 Michel 310-11; Käsemann 268-69; Kuss 723.

19 Dunn 2.555. 第（1）點有待商榷（例如，Moo III 599 就認為此異議忽視了個人和集體的重要分別：第十一章所論的是以色列國在神計畫中的地位，九18所論的是神在個人裏面的工作。**可是，神能夠不用除掉個別以色列人的硬心而除掉以色列整體的硬心**〔參較十一7、26〕嗎？Schreiner ['Romans 9' 35] 強調這種分割是不可能的）。Piper 275 n.31 早就聲明，他認為神的憐憫可以將人「心裏剛硬」（弗四18）或「心地剛硬」（林後三14）的情況改變過來，獲得生命活力（弗二1～4）；而羅九1～18所論的，是神會按著祂的主權向一些人顯出這種憐憫，又**決定性地和終極性地**（即是不能改變地）使另一些人剛硬。

20 Cranfield 2.488. Cf. W. S. Campbell 46: 本節補充了15節的重要引句；神對國家及其領袖之使用，不論是正面的或負面的，都是受制於祂白白的憐憫。Richardson（*God* 52-53）指出，九～十一是完整和合一的一個單元（例如，九15、25的用詞預先指向十一32的結論），因此我們有理由以十一32來控制我們對第九章的解釋。Johnson（'Romans 9-11' 225）認為，法老的心剛硬在這裏（羅九）的意思就如17節所引的出九16一樣：沒有任何人的行動是在神全權的憐憫之外的。

21 So, correctly, Barth, *CD* 2/2 222. 參鮑 2.20：「保羅在這裏不是在討論〔雙重預定、神的旨意和人的自由意志〕這類的問題，所以我們根本不應當在這裏去找這一類〔問題〕的答案。」Eskola（*Theodicy*）認為：本節所說的硬心並不是預定的（it 'did not . . . mean an actual determinism', 153），以色列的「頑梗」的原因其實是它自己的罪惡（154, cf. 157）。保羅這種教導與第二聖

遠滅亡上，[22] 保羅卻是以本節來總結神如何對待摩西和法老，作為「神如何運用祂的主權自由地在歷史上進行祂的拯救計畫」的說明。[23] 換一個講法，保羅從摩西和法老的事例，引申出有較廣之應用的一項重要原則。在這原則的應用上，本節與原句的方向剛好相反：在出埃及記，神所憐憫（揀選、拯救）的是以色列，祂所使之心硬（並審判）的是外邦的法老及其臣僕和百姓；但是在羅馬書本大段（九～十一），蒙憐憫的是**外邦人**（十一 22、30、31；參十五 9），硬著心或被神使之心硬的是以色列（十一 7、25；參：二 4～5；林後三 14）。保羅在十一章八至十節所用的舊約引句，有強調以色列的硬心的功效；他在本大段卻沒有提及外邦人的硬心（參：弗四 17～19）。**由此可見**，保羅在此數節（15～18 節）的目的是要指出，神有完全的自由向**外邦人**施憐憫，為使祂的名傳遍天下（17 節）。[24] 既是這樣，「難道神有甚麼不公平嗎？」這問題的

殿時期（關於「第二聖殿」，可參《羅》1.311 註 16）的猶太神學無異：世界不是被預定的，人要為自己的行為負責（38, 44〔引次經傳道經十五 12、11〕）；不虔敬者必受刑罰，但這也不是預定的，行惡者應悔改回到神那裏（42〔引傳道經十六 11～12，十七 25～26〕，48, 49-50）。作者又認為，保羅所教導的「預定」（'predetermination'）是一種以基督為中心的預定（'Christocentric predestination'）——神預定基督為世人的救主（309, cf. 177-80）；「雙重預定」是對猶太神學及保羅的救恩觀錯誤的解釋（309）。

22 Cranfield 2.489 指出，經文本身並不支持保羅是在想及個別的人的至終命運的問題；葛氏反對上引加爾文的看法（見上面註 6 所屬正文〔158〕），因為在本章上文完全沒有可作「又使一些人瞎眼，為要使他們被毀滅」這話的根據。Similarly, SH 258.

23 Cf. Byrne 299; Campbell, 'Irreconcilable Emphases in Romans?' 26. Cf. also Achtemeier, 'Romans' 526-27.

24 Cf. Chae 230-31. G. A. Boyd（*God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God* [Grand Rapids 2000] 139-144）提出理由反對羅九「預定論的解釋」（'deterministic interpretation'）；他認為 18 節的意思是：神選擇要憐憫的「誰」是那些有信心的人，祂選擇使之硬心的「誰」是那些選擇不信的人（142, 144）。Picirilli（'Foreknowledge', esp. 260, 270-71）辯證，神預知未來並不斷定未來（'God's knowledge of the future in no way determines the future', 270）：（1）未來是確定的（'certainty' = 'factness', 'eventness' [262], 'the facticity of the future, . . . its certainty

答案自然就是，「斷乎沒有！」（14 節），因為憐憫根本就與公平的問題無關。[25]

此數節同時暗示，保羅將他不信主的猶太同胞視為與法老連成一線：法老預示了不順從福音、與之為敵的以色列。更為重要的，以色列的硬心在神的拯救計畫中亦有其位置——「從前……外邦人不順從上帝；現在因猶太人的不順服，〔外邦人〕倒得了上帝的慈愛」（十一 30，現中），經歷了神的拯救能力；而由於福音被傳於外邦，神的名要被「傳遍天下」（九 17）的目的也就開始實現。[26] 不過，這方面的思想要待下文才獲得發揮。

法老的硬心[1] 出埃及記有關法老與神對抗的敘述可分為三個階

---

as fact' [268]），且肯定是神所預知的；（2）人有自由作道德抉擇，並要為自己的選擇負責；這兩件事完全彼此協調（271）。

25 參九 15 註釋末段（上面 144-45）。（1）Motyer 53 認為，保羅對 14 節神是不公平之指控的回答含有另一元素：法老的事例說明了二 4～5 所論的、神的行事原則，就是神以「忍耐」面對人的「硬心」，祂呼籲人悔改，延遲忿怒的日子、審判的來臨；這就是說，神的審判是在人應得審判很久之後才臨到（且是神的救恩計畫整體的一部分）（參九 15 註釋註 17）。筆者倒認為，至少就目前此數節而論（參較九 22～24），這「另一元素」並不明顯。（2）Stott 263 認為，保羅對 14 節的問題回答如下：不，神並非不公平。祂對摩西強調祂的憐憫（15 節），又對法老強調祂審判的能力（17 節）。對不配者施憐憫，或是使那些自硬己心者剛硬（18 節）都並非不公平；憐憫和審判二者是與公平完全協調一致的（cf. 269-70）。此解釋似乎假定 17 節與 15 節平行，二者同時支持 14 節的否定結論。不過上文已經辯證，17～18 節是支持 16 節的，即 17～18 節的要旨仍是在於解釋神的憐憫（參九 17 註釋首段）。

26 Cf. Cranfield 2.485（「預示」= is a 'prefiguration of'）; Chae 231; Segal, 'Romans 9-11' 59; 'Israel' 277; Moo III 595; Evans, 'Romans' 124. See also Räisänen, 'Romans 9-11' 182-83. Aageson（'Typology in Romans 9-11' 64-65）則認為，在九 17～18 看出法老和以色列之間的對應可能是超越了保羅的用意。Byrne 297 也是認為，將本段的被神使之剛硬的法老視為不信之以色列的象徵，是太早的做法；不過他同時認為，保羅是在為下文將要提供的解答鋪路（這解答就是：以色列現今的不信也是神所使然，為要成就祂的計畫）。

1 按出四～十四的記載，關於法老的心剛硬有三種不同的講法：（1）神使法老的心／埃及人的心剛硬，十次（四 21，七 3，九 12，十 1、20、27，十一 10，十四 4、8／十四 17）；（2）法老

使自己的心剛硬，三次（八15〔MT 和 LXX 11〕、32〔28〕，九34）；（3）法老的心／法老剛硬，七次（七13、14、22，八19〔15〕，九7、35／十三15）。詳參下表（'c.'代表'with waw-consecutive'）。最後一欄列出接受底本學說的釋經者所給予各段的底本來源（如何根據底本學說來解釋法老的心剛硬，Wilson ['Hardening'] 提供了很好的例子），這並不表示筆者接受底本學說。（關於後者，可參《羅》1.598-99，尤其是註10。F. W. Bush [*ISBE* 3.879*b*] 指出，一些新近的研究顯示，十災的記敘所呈現的結構是跨越所謂的底本來源的。此外，保羅很可能將出四～十四視為一個單元，有個單一化的目的〔so Piper 140〕。）

經文	動詞	分析	主詞	賓詞	底本來源
四21	אֲחַזֵּק	Pi. impf.	我〔神〕	法老的心	E
七3	אַקְשֶׁה	Hiph. impf.	同上	同上	P
七13	וַיֶּחֱזַק	Qal impf. c.	法老的心		P
七14	כָּבֵד	Qal ptc./adj.	同上		J
七22（血）	同七13	同七13	同上		P
八11（15）（蛙）	וְהַכְבֵּד	Hiph. inf. abs.	法老	他的心	J
八15（19）（虱）	同七13	同七13	法老的心		P
八28（32）（蠅）	וַיַּכְבֵּד	Hiph. impf. c.	法老	他的心	J
九7（瘟）	וַיִּכְבַּד	Qal impf. c.	法老的心		J
九12（瘡）	וַיְחַזֵּק	Pi. impf. c.	神	法老的心	P
九34（雹）	同八28	同八28	法老	他的心	J
九35	同七13	同七13	法老的心		E
十1（蝗）	הִכְבַּדְתִּי	Hiph. pf.	我（神）	法老的心+	J／編者
十20	同九12	同九12	神	法老的心	E
十27（黑）	同上	同上	同上	同上	E
十一10	同上	同上	同上	同上	P
十三15	הִקְשָׁה	Hiph. pf.	法老		?
十四4	וְחִזַּקְתִּי	Pi. pf. c.	我（神）	法老的心	P
十四8	同九12	同九12	神	法老的心	P
十四17	מְחַזֵּק	Pi. ptc.	我（神）	埃及人的心	P

希伯來文三個動詞的用法可分析如下（cf. W. L. Walker, *ISBE* 2.615*b*）：（1）חזק（'to be/grow strong' [in will] = 固執、不肯讓步〔正面的意思則為：堅定、剛強〕）十二次——若主詞是神，用 Piel（四21，九12，十20、27，十一10，十四4、8、17）；若主詞是法老的心，則用 Qal（七13、22，八19〔15〕，九35）。（2）כָּבֵד（'to be heavy'），六次——若主詞是神／法老，用 Hiphil（十1／八15〔11〕、32〔28〕，九34）；若主詞是法老的心，則用 Qal（七14，九7）。Cassuto

段：[2]（一）法老的對抗是意料中的事——神在米甸地呼召摩西、賦予他帶領以色列人出埃及的使命時，就已對他宣告：「我知道雖用大能的手，埃及王也不容你們去」（三 19，思高）。這話似乎是指第一至九災都不會成功。[3]在摩西返回埃及之前，神首次預告祂「要使他〔法老〕的心剛硬，不放我的子民走」（四21，現中）。[4]摩西

[*Exodus* 96] 認為七 14 用的可能是分詞或形容詞（Beale ['Hardening' 148 n.81] 認為是後者），不是 perfect; Childs [*Exodus* 171, 173] 也是認為所用的是 verbal adjective；但見 Wilson ['Hardening' 22 n.14] 的反駁）。（3）קָשָׁה（'to be difficult' = 'to be stubborn'）兩次——主詞是神（七 3）或法老（十三 15），皆用 Hiphil. 參李保羅 2.81 的圖表。

比較七 13 和 14 節，又比較九 34 和 35 節，可見（1）和（2）兩字的意思簡直是相同的（so Piper 142）。關於（2）כָּבֵד（'to be heavy'）的意思，出四 10 的「拙」口「笨」舌在希伯來原文也是此字；這表示一個「重」的器官失去了它正常的功能，「重」的心對外來的影響力（'outside influence'）不再那麼有反應，因而是頑固、倔強的（Fretheim, *Exodus* 96-97）。Wilson（'Hardening' 22）指出，「昏花」的眼睛不能看見（創四十八 10），「沉重」的耳朵不能聽見（賽六 10，思高）；這提示「沉重」的心是指法老的心不再接收到外來的刺激物（'outside stimuli'），後者指神的命令（26）。關於七 13 的動詞וַיֶּחֱזַק（1），Hyatt（*Exodus* 104）和 Kaiser（'Exodus' 347）都指出，此詞並無反身或被動的意思（即其意思不是 'was hardened' [RV, NRSV, NAS] 而是 'became/grew hard' [NIV/NKJV]）。鑑於此事實，Piper 143（cf. Moo III 598 n.53）將被動的意思賦予七 13、22，八 15（19）（以及 七 14 和九 7）的動詞（'being hardened'）這做法是有疑問的，因而派氏隨後基於這被動意思的論證也受到影響（例如參下面註 7 後半）。

2 以下四段主要參考 Durham, *Themes in Exodus* 35-43. Cf. also A. Luc, *DOTTE* 2.750; 李保羅 2.80-81。

3 Cf. Davies, *Exodus* 73.「若不用強硬的手段」（思高）、「如果不施行大能的手」（新譯）、「除非我逼他非那麼做不可」（現中）等譯法，反映了 LXX 的 ἐὰν μὴ μετὰ χειρὸς κραταιᾶς；但和合的譯法較符合希伯來原文的意思（cf. NKJV: 'not even by a mighty hand'）。Cassuto（*Exodus* 43）則把「雖用大能的手」解釋為「即使你們準備好作戰」（'even if you make your demands militantly'）。

4 四 21～23 是有關摩西與法老之敵對整段記敘的導言。按 Wilson（'Hardening' 29）的理解，此段似乎暗示，神使法老的心剛硬的目的，是要確使摩西能對法老提出最後一災——頭生者被殺——的警告。神使法老的心剛硬的行動，防止法老在較早（即是第十災之前）的任何一災之後向耶和華的要求威服，因而在高潮性的第十災發生之前終止那一連串的災害。作者認為，「伊典」作者（E）在此加上四 21～23 這一段，逼使讀者把「耶典」作者（J）所說的、法老的心剛硬或法老使自己的心剛硬（七 14，八 11〔15〕、28〔32〕，九 7），都看為耶和華所使然。參下面註 6、10。

和亞倫首次晉見法老提出神的要求時，法老的回應是：「我不認識雅威，也不放以色列走」（五 2，思高）。[5] 摩西奉命再見法老之前，神再次預告祂「要使法老的心剛硬」（七 3）。[6]

（二）法老的對抗在進行中（至第五災）——亞倫行了使杖變蛇的神蹟後，法老的心仍然「剛硬／固執」（七 13 ／ 14）；[7] 在第一災（血災）之後，情況依舊（22 節）；第二災雖然逼使法老要請摩西和亞倫求神使青蛙從地面上滅跡（八 8），「但法老見災禍鬆緩，就硬著心〔原文直譯作：使他的心剛硬〕，不肯聽他們」（15 節）。[8] 到了第三災（虱災），雖然埃及的術士無法照做而告訴法老，「這件事是上帝做的！」，法老的心卻「仍然剛硬」（八 19，現中）。第四災（蠅災）[9] 逼使法老作出讓步，甚至發出代禱的請求（25、28 節），但是這災一過去，「這一次法老又硬著心〔原文直譯作：使他的心剛硬〕，不容百姓去」（32 節），如在第二災之後。第五災（瘟災）對法老的效果像第一和第三災一樣：「他的心仍然剛硬」（九 7，現中）。值得留意的是，在這階段，兩次提到法

5 Piper 142-43 認為（1）五 2 是四 21 的預告之應驗；（2）五 22 證明此點，因摩西將法老新加在以色列人身上的重擔（五 7～9）視為「你〔神〕苦待這百姓」。但後者的意思可能只是，神容許法老將困難加給以色列人（so Kaiser, 'Exodus' 339）。

6 七 3 也是對將要發生的一連串事件的撮要，這些事件的高潮仍是第十災以及所導致的、以色列人得釋放（4 節）；cf. Wilson, 'Hardening' 31.（作者認為，「祭典」的作者〔P〕插入六 2～七 7 這很長一段的解釋，其作用與「伊典」作者加上四 21～23 相同；參上面註 4，下面註 10。）

7 Beale（'Romans 9' 141 with n.56）認為七 13 的心硬是五 2 的情況之延續，而五 2 的心硬是神所使然的。但見上面註 5。Piper 143-44 則認為七 13 是 3 節的應驗；這牽涉將被動的意思賦予七 13 的動詞（參上面註 1 末）。

8 以上三事，埃及的術士都能用法術照樣做（七 11、22，八 7），只是亞倫的杖吞了他們的杖（七 12），他們也沒有能力把青蛙（包括他們自己所喚來的）送走（八 8）。

9 「踏入第四災之後，以色列人開始從埃及人當中被『分別』出來，其後災禍越強，這『分別』的主題就越明顯」（八 22 串釋註）；另見九 4～7，九 26，十 23，十一 7，十二 13（第五、七、九、十災）。Cf. Murphy, *Exodus* 77.

老使自己的心剛硬，其餘五次則提到**法老的心**（是／變得）剛硬；到此為止，在第一階段所預告「〔神〕要使法老的心剛硬」的行動似乎尚未發生。[10]

（三）神**加強**法老的對抗——第六災（瘡災）是在十災之中首次提到「**耶和華**使法老的心剛硬」（九 12）。在第一階段神兩次預告的行動（四21，七3）在本節開始發生。[11] 第七災（雹災）的殺傷力極大；有部分的法老臣僕聽從了神的警告（20 節），法老也首次承認他自己和他的人民有罪，又承諾讓以色列人離境（27～28 節）；但再一次，這災一過去，**法老**和他的臣僕便都硬著心（34 節；原文直譯作：他使他的心剛硬，他和他的臣僕）；如在使杖變蛇的神蹟後，「法老的心〔仍然〕剛硬」（35 節）。法老這一次的硬著心，經文沒有明說是由於神特別的介入，反而暗示是因「法老見雨和雹與雷止住」（34 節；但見下面註 12）。第八災之前，神告訴摩西，「**我**已經使他〔法老〕的心和他臣僕的心剛硬，為要在他們中間顯出我這些神蹟〔第八至十災〕」（十1，新譯）。蝗蟲之災

---

10 Cf. Davies, *Exodus* 97; Hoffmeier, 'Exodus' 46*b*; Kaiser, 'Exodus' 331; R. Youngblood and W. C. Kaiser, Jr., *NIVSB* 92（出四 21 註釋）。不過，我們不必接受第一位作者所假定的底本學說；按此學說，較早的「耶典」用「法老（使自己）的心剛硬」這種講法，後來的「伊典」和「祭典」則主要用「神使法老的心剛硬」的講法（參上面註 4、6）。如 Fretheim（*Exodus* 97）所指出，這種區別（J、E、P）是無法證實的，我們現有的文本是唯一確定的經文形式。亦參上面註 1 圖表之前的話（164）。

11 Fretheim, *Exodus* 98. 參串釋九 12 註：「〔這話〕是回應四 21：本節之前，作者一直提到法老剛硬己心〔或法老的心是／變得剛硬〕，現在是神將他……的心變得更剛硬。」Cf. also A. Luc, *DOTTE* 2.750; Johnson, 'Exodus' 55*b*-56*a*; Kaiser, 'Exodus' 359; Ashby, *Exodus* 46. Cole（*Exodus* 96-97）指出其中的教訓：'God hardens those who harden themselves.' 這就如神要把人「毀滅」，乃因人先「敗壞」（創六 13、11〔兩個動詞在原文依次為 שׁחת 的 Hiphil 和 Niphal 形式〕）（鄺炳釗：《創世記》1.505）。

的預告使法老的臣僕也請求法老讓以色列人離開（7 節），[12] 初步談判破裂後，加劇的災害（第八災）使法老再次認罪（16 節），甚至請求恕宥和代禱（17 節），如在第七災；但「上主又使法郎心硬，他仍不肯放走以色列子民」（十 20，思高）。第九災（黑暗之災）逼使法老作出到此為止最大的讓步，但是摩西堅決拒絕法老的條件（24、25～26 節）；「上主又使法郎心硬，他仍不肯放走他們」（27 節，思高）。在第十災（頭生者被殺）已被宣布但尚未發生之時，作者作了一個籠統的總結：「摩西和亞倫在王面前行了這許多神蹟〔使杖變蛇，以及第一至九災〕，但是上主使王的心剛硬〔第六災及後〕，不准以色列人民離境」（十一 10，現中）；[13] 其後摩西（也是籠統）的總結則說：「那時法老心裏剛硬，不讓我們離開」（十三 15，新譯）。在第十災的重擊之下，法老終於無條件投降，不但讓以色列人離境，且請求摩西「為〔他〕祝福」（十二 31、32）。神最後一次「使法老／埃及人的心剛硬」，是在以色列人離開埃及之後：法老帶兵追趕他們（十四 4、8），埃及人也像以色列人下到紅海（17 節），[14] 結果全軍覆沒（十五 4、5、10）。[15] 在這第（三）階段，敘述的重點似乎是在神使法老的心剛硬，意即

---

12 （1）Fretheim 97 指出：法老的臣僕這種反應是令人注目的；雖然神已使他們的心剛硬（十 1），他們仍然看見蝗災對埃及將要造成的毀壞，願意給予以色列一個不同的將來，並敦促法老改變他的行為。作者（98）認為這表示神使人硬心的行動起初並不立刻控制整個局面。（2）Beale（'Hardening' 146）將十 1 的動詞（'I have hardened': e.g. NIV, NKJV, NRSV, NAS; cf. NEB; 思高、新譯）視為預告式的完成時態（'prophetic perfect'），意即有關的行動此刻尚未發生。筆者認為，十 1 的「我已經使〔他們〕的心剛硬」可較自然地解為指第七災的結果：「法老……和他的臣僕都硬著心」（九 34）的背後是神主動的使他們的心剛硬（僅此一次可這樣解釋，因為是在九 12 之後）。按這種理解，Fretheim 98 的一點（省去「這表示」三字）仍可成立；參下面註 36。

13 Murphy（*Exodus* 112-13）指出，十一 9～10 是七 3 的預告之後所發生之事的撮要，且是放在最合適的位置。與正文的解釋相反，Piper 150-51 則認為這撮要有這樣的含義：「這一切奇事」（第一至十災）不能使法老放以色列人走，因為神（從第一災至第十災）使法老的心剛硬（cf. Beale, 'Hardening' 146）。但參下面註碼 37 前後的正文（174）。

神使法老不准以色列人離去的決心越發堅固，超乎常理：當連番的、漸次加劇的災情慘重，[16] 當法老的臣僕都勸他放以色列人走（十 7），法老仍然不肯；當以色列人已離開了埃及，法老仍然反悔，率領最優秀的軍隊（十四 6～7）前去追趕。他數次軟化之後又反悔，就像個精神分裂的人，因為在神主動介入之後，法老是完全在神的控制之下，身不由己的繼續頑強的與神對抗。[17]

由此看來，神並不是從開始就任意而為地「使法老的心剛硬」，[18] 而是在第六災之後才開始採取這行動；神的行動使法老原來的不信、頑固和剛愎加劇，即是使他可以繼續反抗下去，以致最後的幾次災害可以發生。[19] 神的目的是要透過祂所行的奇事（尤其

14　按 Cassuto（*Exodus* 165）的解釋，出十四 17 希伯來文分詞（見上面註 1 圖表〔164〕）的意思是「我即將使〔以色列人的心〕剛硬」；LXX 仍用簡單的未來時態 σκληρυνῶ. 十四 17～18 是 4 節的複述和擴充（Murphy, *Exodus* 153）。

15　參：來十一 29：「因著信，他們〔以色列人〕走過了紅海，好像走過旱地一樣；埃及人也試著要過去，就被淹沒了」（新譯）。

16　參上面註 9。

17　Cf. Gunn, 'Hardening' 77-78, 81('From the point where God intervenes . . . Pharaoh is doomed; he is a puppet before God'), 83, 87. 法老的反悔見：八 25、28→32；十 16～17→20；十 24→27；十二 31→十四 5。

18　Westerholm（*Paul* 105）提醒我們，神使其心剛硬的法老，已經是神的子民的迫害者。Morris 361 更明確地說，'God's hardening follows on what Pharaoh himself did.'

19　Davies, *Exodus* 97, 99. Cf. Grayston 84:「使法老的心剛硬」意即「加強他的決心」; Lohfink, *Pentateuch* 103: 耶和華加劇法老戰鬥的慾望；Fretheim (*Exodus* 98) ; '*God as subject intensifies Pharaoh's own obduracy*'; Knight, *Exodus* 70: 'God plunges Pharaoh deeper into the sin which he has already elected to enjoy when he was offered grace but refused it'; Leenhardt 254; Murray 2.29. Cf. also Gunn, 'Hardening' 79-80（作者強調十災的故事不是千篇一律的重複同一個模式，而是有發展的〔'it develops'〕）。正文所說的「加劇」，是從整體發展的角度而言，不是說每一次神使法老的心剛硬，都是使他剛作好的決定（不放以色列人走）更加堅固；法老的反悔（見上面註 17）證明（「不是說」）這一點。在這方面，Beale（'Hardening' 147 n.76）指出十四 5 的「變心」可能是「硬心」的另一種表達方式（只是 הפך 在 LXX 從沒有譯為 σκληρύνειν〔Piper 270 n.8〕），而「變」字的基本意思是「改變」，很多時候是指轉往相反的方向（例如：十 19〔從 13 節的東風轉為西風〕；斯九 1）。

按 Fitzmyer II 568 的理解，神「使人的心剛硬」是表達神對「人堅持對神倔強」之反應的一種原始的方法（'a protological way of expressing divine reaction to persistent human obstinacy against him', cited in Mounce 200 n.24）；'protological' 指以原始的思想方式對某事作出邏輯性解釋（Fitzmyer III 33）。Davies（*Exodus* 97）認為，出九 12 這一句可能會叫人從神學角度提出反對的話，其實意即：在第六災之後的某時間，法老因憤怒而變得加倍固執，這情況被聖經作者用以色列慣常的、以神為中心的講法描寫成「是神做的」。Cassuto（*Exodus* 56）也是認為，由於希伯來人慣用的講法是把一切都歸因於神（例如：婦人不育〔撒上一5〕；意外死亡〔出二十一12～13〕），「耶和華使法老的心剛硬」（九 12 等）和「法老的心剛硬」（七 13 等）這兩種講法的基本意思是相同的（so also Dunnam, *Exodus* 81）。聖經作者同時使用這兩種講法，因為人按著自己的意志行事，同時是在實行神的計畫（V. H. Kooy, *IDB* 2.534*b*）。Cole（*Exodus* 77）贊同 S. R. Driver 的解釋：神使一個人的心剛硬，不一定要祂自己以不尋常的方法介入，而是透過生命的普通經歷，藉著人性的原則和性質來成就（'operating through the principles and character of human nature'），這些原則和性質是神所指定的。

筆者倒認為不必如此將神的主動參與從九 12 這句話中完全取出（參上面註 17 前半）。Cf. Davis, *Exodus* 70: 'This *act* of God should be considered judicial and *real*'（斜體為筆者所加）。按正文上文的理解，神使法老的心剛硬，是使法老在他已選擇的道路上「不能自拔」，這與保羅所說神主動地把罪人「交付」給罪的做法（羅一 24、26、28；參《羅》1.302）同出一轍（cf. K. L. and M. A. Schmidt, *TDNT* 5.1024）（Motyer 55, 131 將「使之剛硬」與羅一的「交付」直接認同，並解釋為消極地容讓人自食其背叛神的惡果〔cf. Stott 269〕；但是按筆者的理解，「交付」是神刻意的行動）。Cf. also Fretheim, *Exodus* 101: 神的行動使法老本身的頑固變成這樣的性質——他被驅使到無法回轉的地步；作者引詩八十一 11～12 以茲比較。Goldberg（*Jews* 93 n.15）甚至認為，在十災的敘述中，「神使法老的心剛硬」顯然是指祂妨礙甚或阻止（'impeding or even blocking'）法老，使他不能出於自願而行事。Knight（*Exodus* 70）這樣說：神使法老更深的陷入他自己選擇的罪中，就這樣將法老變為神的「不蒙揀選者」（God's 'non-elect'），與以色列是神的選民（the 'elect' of God）相對。

Cassuto（*Exodus* 55）談到中世紀的哲學家所提出的一個難題：如果是神使法老的心剛硬，然後又使他受災害，這是不道德的（cf. Goldberg, *Jews* 81）。作者的回答指出（56）：法老的罪是在於他苦待以色列人並下令殺害他們的男嬰，他因此受罰，不是因他的心剛硬（cf. Fretheim, *Exodus* 100）。若他即時應允了摩西和亞倫的請求，他便不會受到他的罪當得的刑罰；透過他的硬心，他先前的罪獲得了公平的懲罰，世人也獲得證明，有一位按人的行為報應各人的審判者。按 F. W. Bush（*ISBE* 3.879*b*）的理解，第一至九災被視為神降給埃及的神蹟奇事，為要彰顯祂的能力和權柄（七 3，尤其是九 15～16），第十災則視為神對法老和埃及的審判（七 3～4，十二 12）；可是，七 4「重重的刑罰」在原文是複數的（cf. RSV: 'great acts of judgment'），這不利於此說。亦參正文下一段。

是第六災及其後的）向人——以色列人（十一4，十四31）、法老的術士（八19）和臣僕（九20，十7）、法老自己（九27，十16～17）和埃及人民（十四 4），以及以色列人的後代（十 2）並（引申而得）所有得聞神這些作為的人（包括今天的讀者）——宣告祂的真實、祂和以色列同在、祂忠於祂與以色列列祖所立的約（參二23～25）、[20] 祂施行拯救的大能。神必須以蔚為奇觀的方式使法老和埃及成為鑑戒，好叫以色列和全世界都能自由地承認，耶和華確是主（參七17，八10、22，十2，十四4、18），祂不但要求人的事奉，也記得並履行祂立約的條款。[21] 總言之，神的目的就是要「顯我的大能，並要使我的名傳遍天下」（九16，引於羅九17）。[22]

還有一點十分重要，不容忽視：神使法老的心剛硬是出埃及記一個獨特的問題。[23] 有釋經者就此提出了一個很具吸引力的解釋，

---

20 Gunn（'Hardening' 82）強調，神對以色列民施行拯救的動機是為要忠於此約。

21 Gunn, art. cit. 89. 作者（83）認為，使自己得榮耀並不是神救以色列出埃及的主要動機（參上註），卻也許是祂如何對待法老的動機。Beale（'Hardening' 149）較肯定地將神「得榮耀」（十四17、18）視為神使法老的心剛硬的目的之頂點；可是，十四18的頂點不是在第一句的「我在法老和他的車輛、馬兵上得榮耀」，而是在第二句「埃及人就知道我是神」。

22 Fretheim（*Exodus* 94-95）強調，神拯救以色列脫離埃及的公開性質，見證了神對祂所創造的世界的計畫（'God's *creational* purposes for the entire world'），即是要全世界都承認神是主，是整個創造之主；法老和埃及人破壞了神在世上賜人生命和福澤的工作，必須公開地受到審判；神似乎毫無憐憫、任意而為地延長那些災害，也是與此公開的效果有關。

23 Cf. Childs, *Exodus* 170: 'the problem of hardening is unique in Exodus. It emerges as if from nowhere and then vanishes.' Also cited with approval by Goldberg, *Jews* 82.（嚴格地說，突然出現又消失的，是神使法老的心剛硬此一現象，不是此現象所引起的問題〔'It' = 'The problem'〕；後者在二十個世紀之後的今天，顯然尚未獲得一致公認的解答！）Gooch（'Sovereignty' 540）也提醒我們，神曾使法老的心剛硬，不等於祂也使另一個人的心剛硬——就如神曾以能力使紅海分開，不等於加利利海或安大略湖也被分開了。作者（n.2）又指出，（1）神使人剛硬的行動，除了這裏的十次，另外只有兩次，這兩次的對象都是以色列的敵人（申二30；書十一20）；賽六十三17是絕望中發出的問句，不能從當中抽取哲學道理（'philosophical doctrine'）（筆者認為，也許更好的解釋是，在其文理中「你為何……使我們心裏剛硬」意即「為甚麼讓我們那麼頑固」〔現中〕）。（2）

其要旨如下：[24] 以色列是神的長子；神要殺法老的長子，因法老不肯放以色列民走（出四 22～23）。法老曾下令「把希伯來人新生的男嬰都扔到尼羅河去」（一 22，現中），企圖以水淹沒他們；神最後「淹沒法郎〔及〕軍隊於海心」（詩一三六 15〔思高〕；參：出十四 27）。[25] 由此看來，神擊打埃及是祂對埃及公義的報復行動（或應說公義的審判）；這提示神使法老的心剛硬也可作類似的解釋。就如亞當和夏娃以及巴別塔時代的人忘記了自己是人的身分，越軌地企圖使自己成為像神一樣（參：創三 22，十一 4、6），[26] 法老也是目中無神；這可見於他對摩西首次的宣告（「耶和華以色列的神這樣說」，出五 1）所作的反應：「耶和華是誰，我要聽他的話，讓以色列人離開呢？我不認識耶和華，也不讓以色列人離開」（2 節，新譯）。[27] 這位法老和在他之前的法老[28] 自視為以色列人的真主，有權斷定以色列人應事奉誰。法老篡奪了只屬於神的統治權，彷彿他是「超乎人」似的；而神使法老的心剛硬的效果，就是

這裏提到法老使自己的心剛硬有三次（出八 15、32，九 34）；撒上六 6 也是把硬心的責任放在法老和埃及人身上。作者由此得出一個雙重的結論：（1）神絕少行使祂「使人的心剛硬」的能力——此能力之行使只與祂領以色列出埃及的目的有關；（2）甚至在這情形下，祂的行動似乎仍然實在需要人心的合作（'does require the heart's co-operation'; 也許較好的講法是「實在牽涉人心的『合作』」）。

24 Cf. Goldberg, *Jews* 82-84.

25 另外，第一、二災皆與水有關（依次見：七 15、17～21、24，和八 3、5～6）；第四災也是摩西在「水邊」（八 20）=「河邊」（現中）對法老宣布的。

26 鄺炳釗（《創世記》1.712-13）提醒我們：「〔創一～十一所載〕人三次犯罪〔第三、六、十一章〕都是因為不守本位，要脫離上帝，人要成為神。」

27 經過了六災，法老「仍然自大，不放〔神〕的子民走」（九 17，現中）；在第七災之後，他仍然「拒絕在〔神〕面前謙卑」（十 3，新譯）。

28 即是從首先開始壓迫以色列人的那位埃及王（出一 8）算起。Cf. Goldberg, *Jews* 93 n.18; K. A. Kitchen, *ISBE* 3.821*b*. 後者指出，法老的職位使他被視為神明。

法老變得像個木偶，成為「少於人」。[29] 由此可見，神使法老的心剛硬，是神對法老的罪之審判，同時更是（如經文所強調的）神用以彰顯祂的能力的方法（見上段）；法老的頑強反抗，襯托出神的拯救大能，神使法老的心剛硬，襯托出神對以色列的憐憫。如上文所指出的，法老的反抗是神向以色列施憐憫之計畫的一部分，是神藉以彰顯祂的拯救能力的基本元素。[30]

按以上的理解，神兩次預告「我要使他／法老的心剛硬」（四21／七3），只是籠統地指神將要採取這樣的行動；就事實而論，神使法老的心剛硬的行動是在第六災之後（九 12）才開始發生。以下就這方面作進一步的討論，尤其是對反對這種解釋的一些理由作出回應。（一）艾理遜認為，由於神的預告在先（四21，七3），神使法老的心剛硬就不能公允地被解釋為神對「人使自己剛硬」的懲罰。[31] 不過，我們不必將神使法老的心剛硬視為神對法老使自己的心剛硬之懲罰；神所懲罰的是法老苦待以色列民，尤其是法老目中無神的罪。[32]（二）穆爾同樣認為，這些預告很可能暗示，法老使自己的心剛硬乃是由於神先使法老的心剛硬。布殊更明確地說，七章三節的意思是，在第一至九災的每一災之後，神都「使法老的心剛硬」。[33] 但另一釋經者指出，七章三至五節並沒有明確地提到「神使法老的心剛硬」和「法老必不聽你們」的時間或頻度，只是提到將有這許多事情發生：奇事、神使法老的心剛硬、法老不聽。[34]

---

29 「超乎人」、「少於人」英文原作 'more than human', 'less than human' (Goldberg, *Jews* 83). 關於後者，參上面註 17 的引句（169）。

30 Dunn 2.563. 參九 17 註釋倒數第二段（上面 155）。

31 Ellison 50.

32 參上面註 19 末段，及正文上一段。

33 依次見：Moo III 598; F. W. Bush, *ISBE* 3.878*b*.

34 Fretheim, *Exodus* 100.

（三）**積極方面**，有幾點似乎支持筆者所採的立場，即神使法老的心剛硬的行動，並不是在神所預告的「奇事／神蹟奇事」（四21／七3）之前就已發生的。（1）「你若不肯容他們去」（八2，九2；參八21——留意這幾節都是在四21和七3之後的）這講法表示法老是有選擇的，否則神的話是騙人的；這講法在十章四節仍然出現，這（按筆者的理解）表示在九章三十四至三十五節的硬心（即使解為神在十4的前一次使法老和他的臣僕硬心[35]）之後，法老仍有選擇，否則摩西和亞倫如此對法老說，便既是騙人也是無用的。[36]（2）在六章十二節（參30節），摩西對神的任命提出異議，因他認為法老不會「肯聽我這拙口笨舌的人」；這暗示摩西相信，若他是個有口才的人，法老可能會聽的。這就是說，雖然摩西較早時已聽過神說「我要使他〔法老〕的心剛硬」（四21），他仍然認為法老放以色列民走是可能的事。[37]（3）七章三節（「我要使法老的心剛硬，也要在埃及地多行神蹟奇事」）和十一章九節（「法老必不聽你們，使我的奇事在埃及地多起來」）之間有明顯相似之處（法老的反抗導致奇事增多）；有釋經者以此支持他的論點，即「我要使法老的心剛硬」和「法老必不聽」的意思十分相似，此說的主要根據是七章三節全節和第四節的首二句是平行的。[38]但是對筆者而言，這兩節的平行似乎提示另一個可能：十一章九節所指的「奇事」是第十災及其後之事，這是否支持七章三節所預告的「使法老的心剛硬」是在十災過程中較後期的事？

---

35 參上面註12（168）。

36 留意「你若不肯容他們去」這講法在十4之後不再出現。這是否暗示，比起第六災之後（九12）和第七災之後（十1，參九34～35）的兩次，神「使法老的心剛硬」的行動其後——在第八災之後（十20）、第九災之後（27節）——變得更強烈？參上面註12（尤其是末部分）。

37 以上（1）、（2）兩點參較Fretheim, *Exodus* 99-100.

38 Childs, *Exodus* 172.

（四）派約翰反對將九章十二節視為神使法老的心剛硬的開始，他的理由是：在該節之前和之後，都各有兩次提到法老使自己的心剛硬（八 15、32；九 34，十三 15），這表示法老使自己的心剛硬並不是獨立的、與神的行動無關的罪；同樣可能的是，「神使人的心剛硬，是以人使自己的心剛硬的方式實現」。[39] 筆者的回應有兩點：（1）十三章十五節沒有說法老使自己的心剛硬。因此，在九章十二節之後，這種講法只出現一次（九 34）。（2）正因為有九章十二節在先，九章三十四節的「法老使自己的心剛硬」才可理解為「神使法老的心剛硬」的結果。[40] 派氏又認為，九章十二節「正如耶和華……所說的」這話的效果，就是將該節與（甲）七章三至四節的預告，並與（乙）這預告在此之前已有的應驗（七 13、22，八 15〔11〕、19〔15〕）聯合為一。這種合一的事實——在九章十二節是神使法老的心剛硬；在八章十五節是法老使自己的心剛硬；在七章十三、二十二節和八章五節則用「被動語態」——再次證實，對敘述者而言，三種講法全是代表神起初的、明說要使法老的心剛硬之意圖的結果。[41] 筆者的回應也是有兩點：（1）七章十三、二十二節和八章十五節的原文動詞，並沒有被動的意思。[42] 第二，「正如耶和華所說的」這話，可視為只是連於法老不肯聽從摩西和亞倫一

---

39 Piper 143（引 K. L. Schmidt 語）。

40 參上面註 12 末部分（168）。此外，嚴格地說，「同樣可能的」（'it is just as probable'）的含義是，派氏所反對的（＝正文的）解釋是「同樣可能的」。

41 Piper 145 (cf. 149); similarly Beale, 'Hardening' 144-45. 另有釋經者認為，九 12 只是把在此之前一直暗示的事實明白地說出來：so, e.g., Durham, *Exodus* 122, 123 ('at the ideal point [9:12], we are told plainly what has been implicit all along')（這見解似乎有別於同作者在 *Themes in Exodus* 36, 41 所表達的：九 12 是神首次加強法老的反抗）；Gunn, 'Hardening' 77 ('What was previously implicit has become explicit'). Hyatt（*Exodus* 102）認為，神的預定和人的自由之間的張力並沒有獲得消解，但前者佔優勢。

42 見上面註 1 末（165）。

事。[43]

b 陶匠和泥土的比喻（九 19～23）

九 19 「這樣，你必對我說：『他爲甚麼還指責人呢？有誰抗拒他的旨意呢？』」

保羅在上一小段對「神是不公平」的異議提出了答辯（14～18節）。本節的異議可說基本上重複了第十四節所間接表達的異議（即本節仍是指神為不公平），只是這第二次的異議是基於保羅在上一小段的論證，尤其是第十八節的結論：[1]「這樣」意即「既然事情是如上所述——神要憐憫誰就憐憫誰，要叫誰剛硬就叫誰剛硬」。保羅預期詰問者會這樣對他說：[2]「他〔神〕[3] 為甚麼還指

---

43 So Fretheim, *Exodus* 100: 'This phrase is used only with reference to Pharaoh's—human—behaviors'）；NIV於七 22，NEB於七 13，八 15、19，九 12、35，和NKJV於九 12、35的標點符號清楚地反映了這種理解（留意分號之後的內容）。周永健博士（於 1999.4.29）對筆者表示，他認為八 15 支持這種理解，因為如果「正如耶和華所說的」是包括神使法老的心剛硬之意，則八 15 應說「**神使法老的心剛硬**，以致法老不肯聽他們〔摩西、亞倫〕，正如耶和華所說的」，而不是「**法老見災禍鬆緩，就硬著心**，不肯聽他們，正如耶和華所說的」。Beale（'Hardening' 140-41, esp. n.50）則強調「正如耶和華所說的」是同時指「法老（使自己）的心剛硬」和「不肯聽他們」。作者（143）認為在八 15 法老確是使自己的心剛硬，但至終只是在耶和華的影響之下而這樣作的（cf. 148-49）。

1 參六 1、15 和七 7、13 這兩對異議；每一對的第二項異議，都是由保羅對第一項異議的回應引起的。Cf Motyer 58;《羅》1.282、453。

2 'Ερεῖς μοι οὖν = 'You will say to me then' (NKJV, NRSV, NAS). 本節（和下一節）用了單數第二人稱（參較 14 節；亦參：林前十五 36～37），表示本節的異議（至少在形式上）是來自詰問者（cf. Cranfield, 'Changes' 283）。Cranfield 2.489（參活泉 153）認為，試圖辨認此反對者是誰是多餘的，因為所提出的異議是顯而易見的。Moo III 600 n.60 則把保羅的「敵對者」辨認為一個法利賽派的猶太人，這人批評保羅的教義，說它沒有給人的自由意志留有足夠的空間；cf. Piper 173 (at n.13), 179 (4.16).

3 思高、現中以「既是這樣」開始詰問者的異議；這似乎表示此二譯本接受原文此處有 οὖν 字。Cranfield 2.589 認為此字是有抄寫員因習慣了本書多處出現的 τί οὖν 一詞（三 1、9，四 1，六 1、15，七 7，八 31，九 14；另見九 30，十一 7）而加上的（so also Schreiner 523）；Moo III 589 則認為，同樣可能的是抄寫員將原有的 οὖν 取消了，以免在本節首句的 οὖν 字之後不久再重複此字，而且第二個 οὖν 字有足夠的古卷證據支持。

責[4]人呢？有誰抗拒他的旨意呢？」第二問句開首在原文有「因為」一詞，[5]表示第二問句是第一問句的基礎：這就是說，詰問者假定了沒有誰抗拒神的旨意，進而對神「還要責怪人」（思高）的做法提出抗議。「還有」一詞暗示一種改變了的情況（從「抗拒神的旨意」到「不抗拒」），這使神繼續責怪人的做法變得出人意表（或顯得不合理，不公平）。[6]「旨意」原文不是保羅書信常用的那字，而是保羅用了僅此一次，在新約另外只出現兩次的另一個字；[7]此字比前者更肯定地指神「心中已經確定的目標」、「有計畫之意圖」、祂刻意的目的或計畫。[8]「抗拒」在原文為完成時態；[9]呂振中譯本作「誰反對過他的主意」，即是把動詞視為慣常的完成時態。[10]多數的中英譯本則譯為「誰能抗拒他的旨意」（現中）；[11]派約翰支持這種譯法，他認為沒有人「反對過」神的旨意正是由於沒有人「能反

---

4 μέμφομαι. 在新約另外只見於來八8（參《來》2.33-34）。

5 γάρ= 'For' (e.g., NIV, NKJV, NRSV, NAS).

6 Cf. SH 258; Cranfield 2.489 n.5; LN 89.135.

7 依次為：θέλημα（參《羅》1.391 註 1），βούλημα（另見於：徒二十七43；彼前四3）。Piper 279 n.10 用分別與此二字同字根的動詞來說明二者的分別：「〔約瑟〕不願〔θέλω〕張揚使她〔馬利亞〕受辱，就打算〔βούλομαι. 即是計畫〕暗中與她解除婚約」（太一19，新譯）。與βούλημα同字根的 βουλή 在保羅書信用了兩次（林前四5；弗一11）。D. Müller（*DNTT* 3.1017）說，與 βουλή 相比之下，βούλημα 較強調心思的方向（'mental direction'），因而應譯作「意向／圖」、「目的」。但徒二十七43的 βούλημα 與42節的 βουλή 似乎意思相同，NRSV 兩次都譯作 'plan'.

8 依次見：活泉 154；G. Schrenk, *TDNT* 1.637 ('purposeful intention'); SH 259 ('deliberate purpose'). Cf. LN 30.57 ('his plan'). MM 115（s.v.）指出，βούλημα 在二至四世紀一些蒲草字文獻中用來指遺囑的內容。參鮑 2.26 註 77；Morris 363 n.80. Müller（*DNTT* 3.1018）認為，在敵對者的口中，βούλημα 一字取得「任意而為、反覆無常」（'arbitrary wilfulness, or caprice'）等負面含義。但文理不見得特別支持這種負面含義。

9 ἀνθέστηκεν. ἀνθίστημι 在保羅書信另外出現七次（十三2〔二次〕；加二11；弗六13；提後三8〔二次〕，四15）。

10 Cf. NKJV: 'who has (ever) resisted his will?'; similarly Black 131; Dunn 2.556; Fitzmyer II 568.

11 參思高、當代、金譯；NEB, RSV, NRSV / TEV: 'who can resist his/God's will?'

對」。[12] 不過，此字在十三章二節的用法提示，完成時態較可能有現在時態的意思，就如和合（及新譯）本的譯法所反映的。[13]

這裏的異議當如何理解呢？這問題主要有三種答案。（一）異議者誤以為保羅將神使法老的心剛硬的舉動，視為神使用蠻力把人壓倒，這種蠻力是無人能抗拒的。此異議誤解了神至高無上之能力的整個性質；因為神並不把人看為僅是給祂利用以遂其目的的一件物件。[14] 換一個講法，異議者顯然是誤解了保羅的教導，以為保羅說神對個人的旨意是不能抗拒的。[15] 這種解釋的弱點是，保羅沒有給予任何線索，表示他不同意異議者對第十八節那句話的理解。[16]（二）人的心是否剛硬至終是由於神的旨意，此事完全是在神的控制之下，因此神不能因他們的心硬而定他們的罪。即使是在人抗拒神的命令（如法老所作）時，他們仍是在成就神祕密的計畫。故此，神責怪人是不對的，因為人根本沒有選擇的自由。[17] 簡言之，神的旨意即是祂的法令，此法令包括人的罪（使法老的心剛硬的是神）；既然人不能抗拒神的法令，神又怎能因人的罪而責怪他呢？[18] 這種解釋的基礎是把第十八節視為教導神的「雙重預定」；但是上

12 Piper 277 n.3; cf. Schreiner 514 n.2. 派氏引 Schlier 298 的話：19b 的意思自然是「無人能抗拒神的旨意」（但亦見下註）。

13 Cf. NIV, NAS: 'who resists his will?' I.e., ἀνθέστηκεν = 'perfect with present sense' (SH 259); cf. Cranfield 2.490 n.3. Schlier 298（但亦見上註）、Käsemann 269, Moo III 600 n.62, 及 Schreiner 514 n.2 皆稱之為 'gnomic' perfect（格言式完成時態）。

14 依次見：Strauss, 'Romans 9' 198, 193.（「至高無上的能力」英文原作 'sovereign power'.）Cf. H.-J. Ritz, *EDNT* 1.225*a*: 異議者用「神強行的旨意」（'the forcible will of God'）作為反對人有責任的理由。（作者沒有說這是異議者對保羅的誤解。）

15 Forster & Marston, *Strategy* 80.

16 So Piper 172.

17 Piper 165, 204. 作者（172）將 βούλημα 解為神有效或祕密的旨意或法令（God's 'effectual will' or 'secret will' or 'will of decree'），很可能即是九 11 的 πρόθεσις.

18 Beale, 'Hardening' 150-51. 作者也是將 βούλημα（誤作 βουλή）解為「法令」（'decree'）。

文已經辯證，那並不是該節的主旨，保羅乃是在總結神如何對待摩西和法老，作為「神如何運用祂的主權自由地在歷史上進行祂的拯救計畫」的說明。[19] 因此，另一種解釋（三）較為可取：例如，如果每個人所扮演的角色都是神自己指派的，神又怎能要人為自己的過犯負責呢？人抗拒神的旨意時，他豈不是扮演著神預定要他扮演的角色麼？若是這樣，又怎能要他負上道德責任？[20] 上文（14～18節）剛引述的兩個例子所說明的、神的行事方式——尤其是使法老的心剛硬的事例——似乎完全抹殺了人的自由和責任，以致神若因人的頑固責怪人，那就是不合理的。[21]

不過，配合著上文對第十八節的理解，筆者將本節的異議理解如下：（四）既然沒有人抗拒神的「旨意」，即不論是蒙神憐憫者（如摩西）或被神使之心硬者（如法老）都在神的拯救計畫[22]中有其位置，二者都有助於此計畫之完成，那麼，神就不能合理地責怪人了。此異議和三章七節的異議可說有異曲同工之「妙」：就如該節的意思是，「對異議者來說，猶太人的不忠信既是神藉之獲得榮

19 見九18註釋第三段起，尤其是倒數第二段（上面158及下，尤其是161-63）。Motyer 58的解釋別具一格，但是欠缺說服力：這裏的異議跟保羅的（猶太基督徒）敵對者對以色列和律法的理解有關。此異議的本質是說，保羅毀壞了神與以色列立約的關係，因為按保羅的教導（18節），神行使祂的自由不向以色列施憐憫；可是神曾與以色列立約，承諾要憐憫以色列。因此，神若不遵守「眾約……和各樣的應許」（4節，新譯），祂又怎能公正地根據約法（'covenant law'）來施行判決呢？作者（59 n.1）又認為，「有誰抗拒他的旨意呢」這話暗指（Byrne 299說「使人想起」）伯九19，而且（Motyer 59-61）約伯記的信息對保羅在這裏的論證非常重要（參羅九20a）。可是，保羅的 τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν 和伯九19（LXX）的 τίς οὖν κρίματι αὐτοῦ ἀντιστήσεται（參：次經所羅門智慧書十二12，τίς ἀντιστήσεται τῷ κρίματί σου）分別用了兩個不同的鑰字，難怪很少釋經者在此提到伯九19。

20 依次見：W. L. Lane, *DNTT* 3.912; Edwards 239.

21 Byrne 297.

22 本節的「旨意」可解釋為神的拯救「計畫」；見上面註8及所屬正文。

耀的媒介，神定他們的罪是不公平的」，[23] 照樣，本節的主旨是，連被神使之硬心的法老也是神藉以完成其拯救計畫的媒介，因此，神仍然責怪人是不公平的。上文又曾指出，法老預示了不信福音的以色列；以色列的硬心，像法老的硬心一樣，在神的拯救計畫中有其位置；[24] 在這事實底下，本節的異議便可更明確地解釋為：「神為甚麼還責怪以色列不信福音呢？因為以色列並沒有抗拒神的旨意——以色列的不信也是神計畫中的一部分。因此，神責怪以色列不信福音是不公平的。」[25] 保羅對此項異議的回應是：異議者的態度不對，他忘記了自己受造的身分（20 節）與掌管人的命運之神有別（21～23 節）。稍後他將會指出，以色列的不信其實不能歸咎於神，以色列是咎由自取的（九 30～十 21）。

九 20　「你這個人哪，你是誰，竟敢向　神強嘴呢？受造之物豈能對造他的說：『你為甚麼這樣造我呢？』」

對於詰問者的異議，保羅的回應是提出一連串的辭令式問句（20a、b、21 節、22～23 節）。[1] 在第一問句裏，「你這個人哪」原文只是「人呀／啊！」（思高／金譯）二字。[2] 有認為此二字是個日常用的稱呼，相等於「先生」或「朋友」（現中）；[3] 一些中英譯本

23　見《羅》1.439-41（引句出自 441）。

24　見九 18 註釋末段（上面 163）。

25　Cf. Roetzel, 'Romans' 108: 'if it is God who hardens hearts or makes them receptive, how can fault be found with the Jews for rejecting Jesus (9:19)?' Similarly, idem, 'The Theologizer' 127. 亦參九 21 註釋註 36 之（c）（下面 190）。

1　以問答方式出現的想像的對話，在修辭學上稱為 aitiologia（so Porter, 'Paul' 581; Rowe, 'Style' 140）。E. M. Embry（*DNTT* 2.434）舉出器皿和陶匠的比喻（九 20～23）為保羅使用幽默之說明（'humorous illustrations'）的一個例子。

2　ὦ ἄνθρωπε 這種稱呼可能表示保羅的話略帶激動（cf. BDF §146[1b]; Wallace 68-69; MHT 3.33）。Wallace 58 n.76, 69 n.12 指出，在新約 ὦ 加呼格出現八次（包括本節，二 1、3；提前六 11、20），ὦ 加主格則出現九次（包括羅十一 33；加三 1）。參較下面 686 第二個註 1。

3　見《羅》1.339 註 12。

反映了這種理解。[4] 可是，「人」字與首問句末的「神」字（原文次序）是刻意地互相對照，表示在這裏「人啊」這種譯法才是正確的。[5] 原文在「人啊」和「你是誰」之間有一複合虛詞，[6] 其作用是引入對上一節的異議之改正，意即「可是」（如在十 18〔現中〕）、「相反地」（簡明）。[7]「你」字在原文為獨立代名詞（即不僅是隱含於動詞「是」字之內），且被放在「誰」和「〔你〕是」（原文次序）二字之前，因而獲得雙重強調。保羅稱詰問者為「這跟上帝頂嘴的」（呂譯）；[8] 在此之前的「人啊！你是誰」早已將此詰問者放在他當站的位置，提醒他身為人卻「跟上帝頂嘴」是極不合適的。

一些釋經者認為，保羅並沒有試圖禁止異議者發言，或拒絕與詰問者辯論；他只是強調了人的限制，將討論放在合適的層次。他所給的答案，雖然一方面嚴厲地責備詰問者，卻同時提出了合乎邏

---

4 Cf. NEB ('sir'); TEV, CEV ('my friend'); 現中（見上文）。

5 Cf. Cranfield 2.490; Dunn 2.556. RSV/NRSV 的譯法凸出了人和神的對比：'who are you, a man, to answer back to God?' / 'who indeed are you, a human being, to argue with God?' 參下註。

6 μενοῦνγε（= μέν + οὖν + γέ），在新約另外只見於十 18 和腓三 8。此詞通常是不會（如在本節）放在呼格之後的（cf. Moo III 589 n.2），因此一些古卷採相反的字次，但外證肯定支持這裏的字次（Schreiner 523）。本節的字次可能是由於保羅刻意的安排所致：他把 ὦ ἄνθρωπε 放在 μενοῦνγε 之前，為要強調句首的 ὦ ἄνθρωπε 與句末的 τῷ θεῷ 之對比（so Cranfield 2.490 n.8）。參上註。

7 Cf. Cranfield 2.490-91; Dunn 2.556; Moo III 601; Moule 163; NAS / LN 89.128（'On/on the contrary'）。呂譯「但是人啊，你到底是誰」似乎是合併了此詞的改正（如在十 18）和強調（如在腓三 8；參《腓》355）這兩方面的意思（cf. BDF §450[4]）。Cf. NKJV: 'But indeed'; NRSV: '*But* who *indeed* are you . . .'

8 「頂嘴」（新譯同）——'answer/talk back'（RSV, cf. NEB, NAS / NIV, TEV, LN 89.128）——可能是原文動詞（ἀνταποκρίνομαι, 在新約另外只見於路十四 6〔參：LXX 伯三十二 12〕）在這裏最正確和傳神的譯法。其他的譯法包括：(1)「抗辯」（思高、金譯）、(2) 'argue with'（NRSV）、(3) 'question'（CEV）、(4)「批評」（當代）= 'criticize God in return'（LN 33.413）、(5) 'cross-examine'（Jerusalem Bible, as cited in H. Balz, *EDNT* 1.108*a*）。F. Büchsel（*TDNT* 3.945）認為動詞在此有「作無理據之指控」、「爭辯」、「發怨言」等含義。

輯的反駁：人和神的關係是受造者與創造主，因此，不但人沒有權跟神頂嘴，而且神有創造者之權按祂的旨意對待祂自己所創造和塑造的人。[9] 不過，事實仍然是，保羅的確沒有回答詰問者的異議本身，而是針對異議所反映的傲慢態度發言。保羅以近乎專橫的方式塞住詰問者的口，是由於詰問者並非感到困惑而虛心地尋求神，乃是出於不信和不順從而試圖與神「抗辯」（思高、金譯）。[10]

第二問句訴諸事實，原文句首所用的「不」字預期否定的答案，[11] 得出的意思即是：一個「製造品」[12] 斷不會 [13] 對「製造者」（思高、金譯）[14] 說：「你為甚麼這樣造我呢？」，即是「你為甚麼把我造成這個樣子呢？」（新譯、金譯）。[15] 這第二問句的首部

---

9 依次見：Fitzmyer I 857*b* (§97); SH 259. Cranfield 2.490 強調，神的旨意主要是施憐憫的旨意。

10 Cf. Bruce 179; Dunn 2.556; Stott 271; Piper 165-66. 教父俄利根說，保羅這種責備不是對信徒和聖徒，而是對不信者和不虔敬者而發的（see Bray 260*a*）。教父屈梭多模認為，保羅像個好教師，並不即時回答所有的問題（see Bray 259*a-b*）。另有釋經者則認為，保羅沒有回答異議者的問題，是因他認為這些問題是不合法或至少是不合宜的（e.g., Morris 364; Knox 547-48; Aageson, 'Scripture in Romans 9-11' 272）。Harrington 98 指出，保羅隨後所用的類比是個挑戰多過是個回答，挑戰讀者要從神的角度而不是人的角度看事情。

11 μὴ ἐρεῖ κ.τ.λ. = 'The thing molded will not say . . . will it?' (NAS).

12 πλάσμα 在新約僅此一次，在 LXX 則出現五次：伯四十 19；詩一〇二（MT 一〇三）14；賽二十九 16；哈二 18；次經猶底特書八 29。Cf. H. Braun, *TDNT* 6.258.

13 中譯本多作「豈／哪／怎／怎麼能」（思高同／呂譯／當代、金譯／現中）、「怎麼可以」（新譯）；即是將原文的「不會」推至其背後的原因：「不能」。

14 τῷ πλάσαντι. πλάσσω 在新約另外只出現一次，指亞當和夏娃的被「造」（提前二 13；LXX 創二 7 用的也是這字）。πλάσσω 和 πλάσμα 所指的首先是陶匠和陶器；πλάσσω 和 ποιέω 之平行使用（例如：賽四十三 7，四十四 2）在 LXX 是常見的現象（so H. Braun, *TDNT* 6.260）。LXX 以賽亞書多次用 πλάσσω 指神創造和揀選以色列（除了上述二節外，另見：四十三 1，四十四 21、24）。

15 οὕτως 是副詞，在此代替了受格謂語（predicate accusative, τοιοῦτον），新約別無他例（οὕτως 在四 18 則代替主格謂語〔參《羅》1.631 註 12〕）。Cf. BDF §434(2); Morris 365 n.88. 換句話說，此字所指的不是「造」的方式，而是其結果（Käsemann 269）。

分，與七十士譯本的以賽亞書二十九章十六節的第二句上半完全相同：[16] 該節第二句的意思是，那些以為可以把祕密藏起來不讓神知道的人，就像陶器否認自己是陶匠所造的一樣。[17] 至於問句的下半部分，葛嵐斐認為它使人想起以賽亞書該節、四十五章九節，和次經所羅門智慧書十二章十二節的部分內容，卻不能正當地被視為引自這三節中的任何一節。[18] 不過，鄧雅各的見解可能更為可取：問句的下半部分是改寫自在以賽亞書二十九章該節隨即出現的「你沒有製作我」[19] 這項陳述，也許同時暗指同書四十五章九節。[20] 無論如何，問句下半的內容是由保羅將要在下一節表達的思想斷定的：陶匠有權按不同的目的使用黏土。[21]

九 21　「窰匠難道沒有權柄從一團泥裏拿一塊做成貴重的器皿，又拿一塊做成卑賤的器皿嗎？」

上一問句的要旨是製造品無權向製造者抗辯；這第三問句則指

16　這事實使 Hickling（'Isaiah' 217）的意見顯得不大可能；他認為保羅在本節並無引用或暗指賽二十九 16，因為猶太教普遍地將陶匠的圖像和創造連在一起。Stanley（*Scripture* 109-10 n.78）解釋，他不能將這第二問句的首部分視為「引句」，因為並無引介公式或解釋。

17　Cf. Piper 176; Gooch, 'Sovereignty' 539.

18　Cranfield 2.491; cf. Byrne 300.

19　οὐ σύ με ἔπλασας.

20　LXX 賽四十五 9b：「泥土能對陶工說，『你在作甚麼（τί ποιεῖς）？』……嗎？」（新譯）。So Dunn 2.556（「改寫」英文原作 'adapts'）；cf. Schlatter (E) 208; Moo III 602 n.70. 雖然 LXX 次經所羅門智慧書十二 12 的 τί ἐποίησας（亦見於伯九 12）和 οὐ ἐποίησας 包含保羅所用的 ἐποίησας 一字，但（如鄧氏所指出）該二節的文理與羅馬書本節的文理差別較大，不像賽二十九 16 和四十五 9 都提到陶匠和黏土。（Johnson 133 則認為本節的 τί ποιεῖς 是單來自所羅門智慧書十二 12。）鑑於 LXX 賽二十九 16 的末句（οὐ συνετῶς με ἐποίησας）含有保羅所用的 ἐποίησας 一字，保羅所「改寫」的是否此句而非在前的那一句（見上註）呢？

21　Cranfield 2.491. Morris 365 謂賽二十九 16 和四十五 9～10 的思想都是神將以色列造成一個國家（Achtemeier ['Romans' 526 n.24] 也是認為前一節是指著以色列全民而說的）。不過，至少就前一節而論，這話似乎並不正確：賽二十九 15 表明，先知的指責是針對「那些向上主隱藏計謀……在暗中策劃」（現中）與埃及聯盟抗亞述的猶大領袖（參串釋 1360；Richardson, *God* 54）。

出陶匠有權隨意使用黏土。原文開首有「抑」字，[1] 此字表示，若第二問句的要旨並非事實，則必然的結果或唯一可能的「另一選擇」便是說，「窰匠沒有權柄……」。[2]「難道」反映了原文所用的否定詞預期正面的答案；[3] 一些中英譯本乾脆把這問句化為正面的陳述：「陶匠畢竟／肯定有權……」（現中／金譯）。[4]「窰匠對泥土難道沒有權柄」（呂譯）這譯法正確地反映原文的字眼，即窰匠有的是「對泥土」的權柄。[5] 不過，「泥土」原文在這裏所指的不是泥土，而是陶土或黏土。[6] 陶匠有權這樣作：「用同一團 [7]〔黏〕土製造兩個器皿，[8] 一個貴重的，一個普通的」（現中）。所謂「貴重／特殊的器皿……卑賤／普通的器皿」（和合／金譯）、「名貴的陶器……平凡的用具」（當代），其實是指「一種器皿為貴重的用途而

1 ἤ= 'Or' (NAS).

2 Cf. SH 259; Morris 365. ἤ 字類似的用法見三 29（參《羅》1.553），六 3、16，七 1（參《羅》2.328）。

3 οὐκ ἔχει . . . ; = 'he has . . . , does he not?'

4 Cf. NEB（見下面註 45 末部分〔192〕）。「陶匠」原文（κεραμεύς）在新約另外只出現兩次（太二十七 7、10）。

5 ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ 的意思不是 'the potter *of* the clay has the right', 而是 'the potter has a right *over* the clay'（cf. RSV, NRSV, NAS; Rogers 333*b*）；即 τοῦ πηλοῦ 應連於 ἐξουσίαν 而非 ὁ κεραμεύς（W. Foerster [*TDNT* 2.567 n.31] 認為 τοῦ πηλοῦ 若連於 κεραμεύς 是多餘的）。保羅將 τοῦ πηλοῦ 放在 ὁ κεραμεῦς 之後這不尋常的位置，為要使「陶匠」和「黏土」二詞並列，藉此強調二者的對比，提示人和神之間的真正關係（cf. SH 259-60）。MHT 4.94 則把這裏的字序解釋為保羅將密切相關的字連在一起的結果：'he has *authority, the potter over the clay*, from the same lump to make'.

6 I.e., πηλός here = 'clay' (LN 2.18; BAGD 656 [s.v. 1]), not 'mud'. 此字在新約另外出現五次的意思才是 'mud' (ibid. [s.v. 2])（NRSV: 約九 6〔二次〕、11、14、15），不是 'clay'（NKJV, NAS）。

7 φύραμα（在新約另外出現四次，皆指一團麵：十一 16；林前五 6、7；加五 9）；cf. W. L. Lane, *DNTT* 3.917; *EDNT* 3.443*b*.

8 σκεῦος：保羅書信七次，新約共 23 次；詳參《帖前》298-99。

設計，一種為低下的用途而設計」。[9] 換言之，經文所說的不是器皿本身較高或較低的價值，而是器皿作甚麼用途的問題 [10]（儘管一般而論，器皿的價值與其用途應是成正比的）。「為……的用途而設計」這講法表示，陶匠不是在一個器皿製成後才斷定它的用途，而是為著特定的用途來製作它。[11]

與本節的用詞十分相似的是提摩太後書二章二十節：「在大戶人家、不但有金器銀器，也有木器瓦器；有的**做貴重的用處**，有的**做下賤的用處**」（呂譯；楷體為筆者所加）。[12] 第二十一節又說：「人若潔淨自己脫離惡事，就必成個器皿、**做貴重的用處**」（同上）。可是，該段的文理及所用的圖像本身都和本節有很大差別：該段的器皿不都是陶器，更遑論是從「同一團」黏土製成的；[13] 該段的文理強調個人的責任（見上引 21 節；19 節說，「凡稱呼主名的人總要離開不義」），但是本節完全沒有這種思想。[14] 因此，該段

9　精華 493（楷體為筆者所加）。I.e.,（1）εἰς τιμήν = 'for special/honorable use' (NRSV/NAS), 'for noble purposes / special occasions' (NIV/TEV); cf. J. Schneider, *TDNT* 8.176;（2）εἰς ἀτιμίαν = 'for common/ordinary use' (NIV, NAS / NRSV, TEV). 原文兩個名詞（τιμή, ἀτιμία）依次可參《羅》1.352 註 6；307 第二個註 2。

10　Cf. Käsemann 269-70.

11　So Michel 312-13 (following Lagrange); cf. SH 260.

12　最後二句原文作　καὶ ἃ μὲν εἰς τιμὴν　　ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν.
比較本節的　　ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν.

13　本節的器皿是從「同一團」（ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος）黏土造出來的，這事實使以下的解釋不能成立：神不但有無上主權，祂也是有智慧和公正的。祂審視黏土：若是柔軟的好黏土，祂把它製成作貴重用途的器皿；若是粗糙的劣黏土，就把它製成作普通用途的器皿。因此，決定性的因素就是黏土的性質。So *The True Guidance (Part Three): False Charges Against the New Testament* (E. T.; Villach, Austria 1992) 225.

14　教父俄利根的解釋（或是對本節的應用）則強調個人責任：一個不潔淨自己、不藉著悔改洗淨己罪的人，是個只配作卑賤用途的器皿。如果他這樣繼續下去，增加惡行，以致他的心變得剛硬，他不悔改的心結果使他藐視神所命令的一切，他就連作卑賤的用途也不配，而是成為只配被毀滅的器皿（see Bray 261*a*）。敘利亞主教狄奧多勒（Theodoret of Cyrrhus [cf. J. D. Douglas, *NIDCC* 965*b*]）更明確地用提後二 20 來解釋羅九 21：那些稱為作卑賤之用途的器皿是自己揀選了這條路，這一點可從保羅對提摩太所說的話清楚地看出來（see Bray 262*b*）。

對本節之解釋的幫助不大。[15]

本節又使人想起舊約（包括次經）三段經文：耶利米書十八章六節，次經所羅門智慧書十五章七節，及傳道經三十三章十三節。（一）在用詞方面與本節最近似的要算是智慧書十五章七節：「有個陶人用力搏軟泥，製成各種器皿，以供我們使用；但是，他可用同樣的泥土，[16] 做成為潔淨事用的器皿，同樣，也可做成為卑污事用的器皿；至於，每件作何用途，皆由陶人斷定」（思高）。除了「陶匠」、「造」和「器皿」這些共通的字詞，該節同樣提到陶匠按照自己的意思「從同一團黏土」[17] 造出兩種器皿，為不同的用途。可是，該節文理所指的是異教徒製作偶像（8節），[18] 與本節的主旨風馬牛不相及。[19]

（二）耶利米書十八章一至六節記載，先知奉命往訪陶匠，觀察他如何「轉動輪盤，製造陶器」（3節，現中）。先知特別留意到一件事：每當「陶匠用他手中的〔黏土〕所做的器皿壞了，[20] 他就

---

15 Cf. Piper 185-86. Schreiner 518-19 n.14 則認為，提後二 20 的 τιμή 和 ἀτιμία 同樣是指審判和救恩。

16 ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ. 比較羅九本節的用詞（見上面註 13 首行）。

17 Black 131 認為羅馬書本節反映該節（尤其是這個片語，見上註），比反映我們較熟悉的那些舊約經文更多。

18 「他竟……將同樣的泥土，捏成一個虛無的神像，*不想自己不久以前，原是由土造成的*」（思高）。Piper 177 指出，以楷體印出的這兩句話極具諷刺性：這人以泥土造成偶像，奉之為神而敬拜它，一直忘記自己也是由塵土造成，因而應敬拜造他的主。派氏認為，可能是這個思想使保羅想起前一節（智慧書十五 7），後者為他提供了合乎他使用的字詞。Dunn 2.557-58 認為保羅肯定有想到該節，並在某程度上存心譏諷，因為在他發揮不同用途的兩種器皿這思想時，他把不信的以色列視為與不潔、卑賤的器皿相同，後者在智慧書被認同為偶像（智慧書十一～十五和羅九 19～23 的相似之處，見 SH 267-68）。

19 Cf. Byrne 300; Piper 176; Richardson, *God* 55.

20 唐佑之認為，瓦器作壞了，是「因為土質不佳」、「泥質不好，不是窰匠的手藝不夠」（《耶利米書》1.363、364）。參串釋耶十八 4 註：「泥的質地使窰匠造不出滿意的器皿」。就地上的陶匠而論，器皿造壞了可能有其他原因，例如陶匠自己不小心或笨拙，或是輪盤粗劣；不過，這節經文的重點不在器皿造壞了的原因，而在陶匠再接再厲將黏土造成另一器皿的事實（F. Cawley, A. R. Millard, 'Jeremiah' 639*a*）。

用這〔黏土〕再做別的器皿」（4節，新譯）。神以此比喻祂和以色列的關係：「難道我不能按照陶工處理黏土的方法來處理你們以色列人嗎？你們在我手中就像黏土在陶工手中」（6節，現中）。這項宣告強調，神對以色列具有至高無上的主權。隨後數節則澄清了神**事實上如何使用此主權**；[21] 神行事的原則是與祂在西乃的自我啟示一致的：[22] 悔改、離棄罪惡的邦國得以消除災禍（7～8 節），行惡、不順從神的話的邦國不能獲得神的賜福（9～10節）。因此，神要先知向猶大人和耶路撒冷的居民傳達這個信息：「上主這樣說：看，我已給你們安排了災禍〔被擄〕，定了懲罰你們的計劃，希望你們每人離棄自己的邪道，改善自己的途徑和作為」（11 節，思高）。

由此看來，耶利米書這一段不但表明神的主權：就如陶匠有權將造壞了的器皿造成為另一個器皿，神也有權按祂自己的計畫對待以色列。這一段同時表明，神的計畫是把「福氣」賜給列國，只是對行惡的邦或國才降禍（10 節）；而且，只要這邦或國悔改、離開惡道，災禍便得消弭（8節）。陶匠的故事在耶利米書的功用是提出警告：雖然神具備陶匠的一切權力，邦國（不像器皿）可以改革自新，使自己更符合神的計畫。[23] 有釋經者因此認為，法老的事例（羅九 17）說明了神有能力使用甚至並非自願順從的人物，陶匠的圖像則指向神與以色列的相互作用，為要至終完成祂的計畫。[24] 不過，我們不能單憑本節和耶利米書十八章六節共用了「陶匠」、

21 'The ensuing verses clarify the terms of divine sovereign power' (ibid.).

22 So Harrison, *Jeremiah* 109.

23 Gooch, 'Sovereignty' 539-40. Cf. W. S. Campbell 47: 神對待以色列的方法不是固定而是有彈性的，視乎它是否順服神的計畫；陶匠的圖像所強調的是神建設性的創造（不是破壞性的）。Cf. also Forster & Marston, *Strategy* 82.

24 W. S. Campbell 47.「……的相互作用」英文原作 'the interaction of the Lord with Israel'.

「黏土」、「造」這些字詞，便認為保羅有意傳達先知在該段（耶十八3～11）每一方面的意思，尤其因為陶匠和黏土之喻在舊約他處以及其後的猶太文獻中是十分普遍的；[25] 況且耶利米書該段（像賽二十九 16 一樣）並沒有（在討論中的另外兩段經文〔一〕、〔三〕則有）陶匠刻意地用同一團黏土造成兩種不同的器皿這個思想。[26]

（三）傳道經三十三章十三節這樣說：「有如泥土在陶工手裏，要做什麼樣式，都繫於陶工的意思；[27] 同樣，人在創造者手裏，上主照自己的決定，來處理他們」（思高德訓篇三十三13～14）。上文提到神區別日子，又區別各人。[28] 派約翰認為這一段（7～13〔思高 14〕節）在內容上有四點可以從羅馬書本節找到相似之處：（1）彼此有別的日子（7 節）和彼此有別的人（10 節）都有同一個來源（參：羅九 21「從同一團黏土」）；因此，（2）日子有別和眾人有別不是由於不同來源，而是由於神的智慧或主權的決定（8、11 節；參：羅九 21「窰匠……有權」，18 節「要」）；（3）神抬舉和祝福一些人，卻咒詛和貶抑另一些人（12 節），這事的解釋只是，神和個別的人的關係就如陶匠之於黏土（13〔思高13～14〕節；參：羅九 21「窰匠」）；（4）第十三節的插入句（見註 27）提出了陶匠之喻所要表明的意思：神一切的作為都是按照祂

---

25 Cf. Piper 175.

26 Johnson 132; Johnson, 'Wisdom' 279-80.

27 「要做……意思」LXX 原作 πᾶσαι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ. 直譯可作「他一切的道路都是按照他的美意」。

28 「[7]為什麼這一天勝過那一天，雖然一年內，每天的光明，都是來自太陽？[8]因上主的智慧，日子纔有了區別，[9]他規定了不同的時令和季節：[10]他將一些日子，提高列為聖日；將其餘的日子，則列為平日。眾人都是從土來的，因為，亞當就是用土造成的。[11]上主以自己的絕大智慧，使眾人各有分別，使他們的道路各有不同。[12]他們中間有被他祝福而抬舉的，有被他祝聖，然後引他們親近自己的；但也有被他詛咒和貶抑，從本位上被推翻的」（思高德訓篇三十三 7～12）。Satran（'Paul' 94-95）認為也許最接近保羅的理解的就是智慧書三十三 7～15 這一段。

自己的美意；關乎人的命運的一切決定都是基於祂自己隱秘的智慧，不是基於人的自由選擇（參：羅九 11「揀選」、20、21 節）。派氏進一步認為，保羅有意要讀者（或聽者）像傳道經三十三章那樣理解陶匠和黏土之喻（即是應用於個人的命運），比像耶利米書十八章那樣理解（即是應用於國家的命運）可能得多。[29] 派氏正確地指出：由於有傳道經三十三章這一段的存在，又由於保羅在本節所用的是這一段和耶利米書十八章一至六節共用的比喻式講法，保羅並無聲明是在引用聖經，因此，我們不能假定他有意要以他所用的語言來承載耶利米書該段而不是傳道經該段的全部意思。[30] 可是，基於同樣的理由，我們也不能假定保羅有意要傳達傳道經而不是耶利米書那樣的意思。

總結以上（四段）有關所述三段舊約（包括次經）經文的討論：雖然羅馬書本節使人想起該三段，這卻只是因為全部都使用了陶匠和黏土的比喻；保羅所用的圖像之細節乃是保羅自己的構造。[31] 因此，我們不應以其他的陶匠經文的文理為指引，而應按照保羅自己對陶匠和黏土之喻的用法，來理解本節。[32] 此圖像的要點就是，陶匠有權從同一團黏土造出不同的器皿，有作為貴重的用途的，有作為低下的用途的。可以由此引申而得的結論是甚麼呢？主要的答案有兩種。

（甲）神有權預定個別的人的得救或滅亡。[33] 穆爾認為，保羅

29　Piper 177-78. So also Schreiner 517.

30　Piper 178.

31　Cranfield 2.492. 第 20 節末後的問句、21 節的 ἐξουσία, φύραμα, τιμή 和 ἀτιμία 等字，都沒有在 LXX 任何的陶匠經文中出現；可見保羅所用的圖像的獨立性（ibid. n.1）。

32　So, rightly, Moo III 603.

33　O. Betz（*DNTT* 2.609）和 H. Hübner（*EDNT* 2.358*a*）的評語似乎屬於此處。Toit（'Contrasts' 185-86）謂下文（22～23 節）提到「可怒、預備遭毀滅的器皿」（作者譯為 'the vessels of punishment made for destruction'）和「蒙憐憫、早預備得榮耀的器皿」的對比，使他必須選擇此解釋，參下文之（3）、（4）兩點。

在本段（14～23 節）是在把他的教導應用於「不信的猶太人（和信主的猶太人及外邦人）現今的屬靈狀況和永遠命運」這問題上，因此他在本節很可能也是在想到個別的人的永遠命運。[34] 派約翰用以支持這種見解的理由（以及筆者的回應）包括以下數點：[35]（1）上文的論證（1～18 節）的流動方向要求本段（19～23 節）要討論個人命運的問題。保羅在第一至五節提出這問題之後（該段暗示，保羅許多的同胞都是被咒咀、與基督分離的），就一直在探討這問題。但上文已一再辯證，第一至五節之後的兩段（6～13、14～18 節），都不是論及個人的得救或滅亡的問題。[36]（2）第十九節的異議以單數的「誰」字為主詞，表示詰問者看出，「〔神〕為甚麼還指責人呢？」是關乎個人的責任的問題。保羅在第二十節的回應很可能也是首先針對個別的異議者；若是這樣，第二十節的「製造品」和二十一節的「器皿」就更顯然在保羅心中是指個人與神的關係。可是，第十九節的「誰」字只是個籠統的單數；[37] 第二十節所暗示的也是個籠統的原則（如派氏所承認的），其要旨只在於申明神對人的主權，既可應用在個人身上，亦可應用於群體（這正是爭議之點），儘管群體必然牽涉個別的人。

（3）第二十一節和第二十二、二十三節的相似提示，第二十二節繼續了上一節的器皿之圖像並加以應用；然後第二十四節顯示，第二十三節「那蒙憐憫……的器皿」（即 21 節的「作貴重用途的器皿」）就是「從猶太人中〔及〕從外邦人中」被召的個別的人。

---

34 Moo III 603.

35 Cf. Piper 183-85.

36 尤見九 6～29 註釋引言首段、「九 6～13：神的揀選」，及九 18 註釋最後兩段（上面 88、127-36、161-63）。參 Roetzel（'Romans' 112）對羅九所定的大綱：a. 應許、彌賽亞等皆屬以色列（1～5 節）；b. 神若揀選一些人（外邦人）又棄絕另一些人（以色列），祂是否不公平（6～13 節）？c. 如果神揀選外邦人，祂怎能責怪猶太人抗拒祂的旨意呢（19～33 節）？

37 Generic singular; 參九 16 註釋註 18（上面 148）。

（4）第二十一節的圖像既是由此圖像在第二十二、二十三節的應用而獲得闡明，則第二十一節的「低下的用途」和第二十二節的「遭毀滅」很可能是同一件事，而「毀滅」乃與得（末日的）榮耀相對。可見第二十一節所涉及的是個別的人的永遠命運。不過，第二十二、二十三兩節和第二十一節的關係，可能不像派氏所說的那麼緊密，即是不必將兩處所談及的「器皿」直接認同，[38] 亦即是不必因後二節的「蒙憐憫的器皿」是指個別的猶太人和外邦人，而推論第二十一節的器皿也是指個別的人。此外，保羅在其他地方從來沒有用「卑賤」一詞的原文來指永遠的命運。[39]（5）「從同一團黏土」（21 節）這詞使人想起利百加是「從一個人」懷孕（10 節）而生雙子；可見保羅在本節仍是在想及第六至十三節所討論的「無條件之揀選」的問題。不過，如派氏自己指出的，對於那些不認為該段是論個別的人被預定得救或滅亡這問題的人（如筆者），是項觀察並不強化「本節是論及同一問題」這個立場。[40]

第二種答案較可取：（乙）神有絕對的主權和自由，在救恩歷史的進程中將不同的功用委派給不同的人，為要完成祂整體的計畫。[41] 值得強調的是，陶匠造的第二個器皿只是「為低下的用途而設計」，卻不是為要把它毀滅。[42] 如卡爾特所言，器皿是陶匠造來

38　此點見九 22、23 註釋第二段（下面 194-95）。

39　Moo III 603 n.81 承認此點。作者進一步承認，與本節在用詞上最接近的是提後二 20（σκεύη. εἰς τιμήν. εἰς ἀτιμίαν），而該節並非談及永遠的命運。

40　Dunn 2.557 對 Piper 173-86 的論證提出反駁：（1）創造者和創造（'creator and creation'）的圖像有時指以色列（H. Balz [*EDNT* 2.283*a*] 認為窰匠對黏土有權，代表神對以色列有權），有時指個別的人；而保羅要抗衡的，是以色列為獨特的國家之意識（'Israel's sense of *national* distinctiveness'）；（2）雖然最後審判的思想離開不遠，但此圖像較自然的意思是，不同的器皿在歷史裏有不同的用途。

41　Cranfield 2.492.

42　Cf. Cranfield 2.492 n.2; Morris 366; Edwards 240.

用的；他並不造一個來保存，造另一個來棄掉。一個器皿可能至終被摒棄，但陶匠造器皿不是為要把它們用力擲向牆上摔毀而從中取樂！這裏並沒有絲毫理由，可用以支持「神造一些人只是為要把他們毀滅，為了祂更大的榮耀之緣故」這個褻瀆神的教義。事實上，保羅在此的關注完全不是在於個別的人的永遠命運，而是在於神如何使用人和國來實現祂在歷史上的計畫。[43] 值得特別強調的另一點是，陶匠的自由絕對不是一種胡亂而為的自由，因此，若認為保羅在此要申述創造主有自由按照祂的「某種不固定的、無理的、絕對的旨意」來對待祂所造的人，[44] 乃是扭曲了保羅的意思。[45] 事實上，保羅在此的主旨只限於一點，就是申明神作為創造主對祂所造的人具有絕對的權柄和自由去使用他們，[46] 祂沒有需要對他們交代祂自己的行事方法；[47] 就如保羅在三章六節訴諸神乃全地之審判者

---

43 Caird, 'Romans ix-xi' 326*a*.（「人和國」英文原作 'men and nations'.）Schreiner 521 則明言，神不像陶匠，祂可能選擇造一些器皿，是祂隨後要毀滅的。亦參九 22～23 註釋註 31（200-1）。

44 一些釋經者強調人是有罪的，例如：「我們必須記得，保羅在這裏並不是論到神對於受造者的處理之自由；乃是對於**有罪的**受造者的處理之自由；正如保羅在下面一節裏面清楚地指明的」（淺釋 105〔引 C. Hodge 語〕；楷體為筆者所加）；cf. Murray 2.32.

45 Cranfield 2.492（引句英文原作 'some indeterminate, capricious, absolute will'）；n.3 合理地批評 NEB 本節的譯法：此譯法將「難道他沒有權」的原文翻譯兩次，使這意思獲得不合適的強調；此譯法的首句（'Surely the potter can do what he likes with the clay'）提示一種武斷專橫的能力之意，是原文所沒有的。

46 Cf. Robinson 116: 保羅在此使用陶匠的比喻只有一個目的，就是表明造物主對被造者有絕對的自由；他此刻的關注並不是要找一個同時保障他們的自由的比喻（他們的自由在目前的文理並不重要）。Dodd 171 認為這兩節（20～21 節）是整卷書信至弱的一點，因為「人不是個陶器，他一定會問：『你為甚麼把我造成這個樣子？』」Barrett 175 指出，強調這一點就是（錯誤地）強調比喻中的一個細節，而不是主要的比較之點。

47 Byrne 298 認為這就是保羅此刻要申明唯一的一點：造物主作為造物主有權以一種對人完全無法解釋的方式行事（'the Creator as Creator has the right to proceed in a way totally unaccountable to human beings'; 作者真正的意思是否「完全不用對人解釋」？）。Cf. F. W. Beare, *IDB* 4.120*a*: 保羅為了他的論證所需，除了神的旨意之外就不理會別的，這為他自己和他的讀者造成不必要的困難

的事實，來排拒神是不義（5 節）這個思想，他在這裏訴諸神是創造主的事實，來反駁詰問者的異議（九 19）。但是神實在如何使用此權柄和自由，則在下文（22～24 節）有所解釋；這就如耶利米書十八章六節申述了神對以色列具有至高無上的主權，第七至十節則澄清了神事實上如何使用此主權。[48]

九 22 「倘若　神要顯明他的忿怒，彰顯他的權能，就多多忍耐寬容那可怒、預備遭毀滅的器皿，」

九 23 「又要將他豐盛的榮耀彰顯在那蒙憐憫、早預備得榮耀的器皿上。」

這兩節是保羅一連串的辭令式問句的第四亦即最後一個，在形式上是一未完成的條件句子，只有發端子句，沒有歸結子句。[1] 這種從文法角度說是不完整的結構，在新約有別的例子（約六 62；徒二十三 9〔兩節的「怎麼樣呢？」都是譯者補充的歸結子句〕；路十九 42〔「巴不得」補充了發端子句的意思〕）。目前的發端子句的長度（即此子句在何處終止）主要有三個可能：一節、三節，和兩節。（一）新美國標準聖經將問號放在第二十二節末（第 24 節末才

（他原可以在申述神絕對的旨意的同時，也堅持這旨意所表達的是無限的智慧和無限的愛）；與此同時，我們必須認定保羅的主要原則所表達的淵深的真理：人並非萬物之尺度，他不能叫神解釋其行為的理由而不犯上膽大妄為之罪！他必須信靠，並藉信心尋求了解。

48 參本節註釋第四段（上面 186-87）。〔亦參鄺炳釗：「後悔」33 註 51 所屬正文〕。

1 即是只有 if-clause（protasis），並無 then-clause（apodosis）。（黃錫木 IV xx 依次譯為「如果從句」和「結果從句」。）Cf. McKay §21.1.9; Black 132; Schlatter (E) 208. Nygren 372 認為歸結子句是「省略地」（'elliptically'）包含在 23 節的首句之內，得出的意思即是：「如果神……多多忍耐寬容那可怒……的器皿，照樣〔他也忍耐寬容〕為要將他豐盛的榮耀彰顯在那蒙憐憫……的器皿上」（參廣格仁 329-30）。同樣的立場見 G. Stählin, *TDNT* 5.426. 可是，如 Moo III 604 n.86 (1) 所指出，雖然 καί 字可以引介歸結子句（cf. BDF §442[7]），但 23 節若視為 22 節的結論是既乏力又不自然的（Piper 187; cf. Schreiner 519: 'a most awkward apodosis'）。亦參下面註 72 之（2）後半部分（210）。

用句號），即是將發端子句視為只由第二十二節構成。[2] **可是**，第二十三節開首的原文二字[3]表示此節是緊連於上一節的，因而必須被視為第二十二節開始之發端子句的一部分。（二）新標點和合本將第二十二至二十四節視為這發端子句，在第二十四節末補充「這有甚麼不可呢？」作為歸結子句。[4] 第二十四節以關係代名詞「他們」（指 23 節的「器皿」）開始，表示第二十四節和第二十三節的關係密切；這一點似乎支持和合本的做法。不過，下文將會辯證，第二十四節較宜視為下一小段（24～29 節）的開始；這就是說，討論中的發端子句不應視為包括第二十四節。[5] 餘下的可能也是**最可取的立場**：（三）思高譯本和新譯本將發端子句視為由第二十二、二十三兩節構成，在第二十三節末分別補充「又有／這又有甚麼不可呢？」作為歸結子句。[6]

發端子句所述的不是假設，而是保羅認為實在如此；[7] 這發端子句的功用，就是在第二十、二十一節對第十九節的異議提出答辯之

---

2 NAS: 'What if God . . . endured . . . vessels of wrath prepared for destruction?'

3 καὶ ἵνα, literally = 'and in order that'. NAS 'And [He did so] in order that' 要補充方括號內的字。

4 以 22～24 節為發端子句的英譯本包括：KJV, RV, RSV, NKJV, NRSV（此譯本在 23 節開首重複 22 節開首的 'what if' 二字）；similarly, C. Maurer, *TDNT* 7.363 n.32. 呂譯在 23 節結束之前補充「就怎麼樣呢？」，又在 24 節末補充「那有甚麼話可說呢？」，即基本上仍是將討論中的發端子句視為由 22～24 節構成，只是在翻譯時將這很長的發端子句一分為二。NIV 也是將視為由 22～24 節構成的發端子句一分為二，只是把兩個問號分置於 22 節末和 24 節末。（參較下面註 6。）

5 Cf. Moo III 604 n.86 (2); 九 24 註釋首段（下面 217-19）。

6 將 22～23 節視為發端子句的英譯本有 NEB. 當代也是將 22～23 節視為發端子句，只是把此句一分為二，在 22 和 23 節末都補充問句（參較上面註 4）。

7 Cf. Louw 2.101-2（22～24 節可視為 'a strong statement of fact'）；Cosgrove, 'Romans 9-11' 281（保羅將他的 'what if' 當作 'indeed'）。一些譯本在 22～24 節完全不用問號，即是將保羅的辭令式問句（不論是何長度）化為陳述（金譯；TEV）；現中（cf. CEV）更在 22 節開首加上「上帝所做的也是這樣」，清楚反映了正文那句話的看法。Dunn 2.558 作 'What if it *were* the case that . . . ?', 2.556 較正確地作 'What if it *is* the case that . . . ?'（三次）（斜體皆為筆者所加）。

外，進一步支持第十八節的陳述，解釋了神所擁有如陶匠之於黏土（20b～21 節）、「要憐憫誰就憐憫誰，要叫誰剛硬就叫誰剛硬」（18 節）的權柄和自由，實在是如何行使的。保羅的主旨可總結為這一個意思：他對詰問者說，「如果神在祂對待人類的方式裏，實在的顯出了出人意表的憐憫，那你又會怎樣說呢？祂豈不有權這樣做麼？」[8] 原文有一小字[9] 將這發端子句與上文連起來；這小字可能只表達過渡的意思，表示保羅現在從陶匠與黏土之喻轉到這比喻的應用。[10] 但這小字亦可能略帶反語氣之意，暗示保羅認為這比喻有不足之處，他在應用陶匠與黏土之喻的同時，也帶出一個新的思想——神處理人的方式並不是跟陶匠處理黏土的方式完全一樣的；因此，不宜將發端子句的「器皿」與比喻裏（21 節）的「器皿」直接和完全地認同。[11] 換句話說，這比喻的應用只限於一點：就如陶匠有權從同一團黏土造出兩種不同用途的器皿，照樣，神也有權按祂的旨意使用不同的人來成就不同的目的；但祂事實上是如何使用這權柄的呢？這就不是比喻本身所能說明的（比喻不是寓意）。配合著下文對這發端子句整體的理解，筆者選擇小字的後一種解釋。

第二十二節首句的「要」字原文是個分詞，所引介的意思主要

---

8 Cf. Cranfield 2.493; SH 261. Käsemann 270 和 Evans（'Romans 9-11' 563; 'Romans' 125）認為，沒有表達出來的歸結子句是（根據 21 節補充而得的）「神有權這樣作（'It is God's right'）」；cf. Schreiner 514, 519: 'he has the right to do this'; Byrne, *Sons* 135 / Byrne 301: 'Well, isn't / is not that his right!' Wilckens 2.205/208 則認為應補充「你能指控神的作為不義麼？／誰可以在其中看出不義來呢？」

9 δέ, not οὖν or ἄρα. NEB 譯為 'But'.

10 So, e.g., Murray 2.33 n.40; Moo III 604; Schreiner 517-18.

11 Cranfield 2.493; cf. Dunn 2.558. Schlier 300 也是認為 δέ 字略帶反語氣之意；李保羅 2.86 認為其意思是「只是——在實際上」。Robinson 117 強調，δέ 字引入一個與上文相反的新思想：上文說，就算神對待人的方式並不顯示任何原則，祂也不能被指責為不公平；但事實上，祂對待人的記錄顯示一個「完全不配得的憐憫」之原則。亦參下面註 31 所屬正文（200）。

有兩種解釋。（甲）若把這分詞視為表達原因，[12] 下一節開首的「又要……彰顯」便是和這個分詞平行的，得出的意思即是：如果神「多多忍耐那可怒、預備遭毀滅的器皿」，因為「神要顯明他的忿怒，彰顯他的權能」（22 節），並且為要「將他豐盛的榮耀彰顯在那蒙憐憫、早預備得榮耀的器皿上」（23 節〔暫時沿用和合本的譯法〕），又有何不可呢？[13]（乙）若把這分詞視為表達讓步，[14] 下一節開首的「又要……彰顯」便是連於「多多忍耐」這個副詞片語的，得出的意思即是（用呂譯的字眼）：「上帝雖有意要證顯他的義怒，播知他的能力，卻用大恒忍」（22 節上）——並且「為要播知他榮耀之豐富是賜給那蒙憐憫的、那早豫備好了、可進入榮耀的、器皿」（23 節）——「寬容那應受義怒的、準備進入滅亡的、器皿」（22 節下），[15] 又有何不可呢？[16]

---

12 I.e., θέλων = causal. Cf., e.g., Murray 2.34-35; Barrett 176-77; Knox 549; Michel 313 n.19; Kuss 732; Morris 367; Byrne 305 (cf. Byrne, *Sons* 135-36 n.223); Schreiner 519, 520; Piper 167, 188-89; G. Stählin, *TDNT* 5.426; Louw 2.102; Gaston, *Paul* 219 n.84; 鮑 2.28。一個類似的看法是把分詞視為表達方式（'modal'），意即「存著這樣的目的」：Bornkamm, 'Anakoluthe' 91; Wilckens 2.197 ('in der Absicht'); Käsemann 271 ('with the purpose'). Cf. C. Maurer, *TDNT* 7.363 with n.34 ('in fulfilment of His will').

13 參現中（「他要顯示……。因此他以耐心寬容……。他也要……」）、新譯（「上帝有意要顯明……而多多容忍……，為了要……」）。Murray 2.35 with n.44 和 Piper 188 將 23 節開首的 ἵνα γνωρίσῃ 視為相當於 22 節 θέλων 之後的不定詞，即是與 22 節的 ἐνδείξασθαι 及 γνωρίσαι 平行。派氏提出林前十四 5 類似的結構作為有力的理據：θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε——即是在 θέλω 之後有不定詞，其後又有 ἵνα 子句，如在羅九本節。這種理解同樣將三個目的連在一起；在「神寬容忍耐，為要彰顯祂的榮耀」（正文的看法）和「神寬容忍耐，因祂想要彰顯祂的榮耀」（討論中的理解）之間，實質意義上的分別不大（so Piper 281 n. 23, cf. 281-82 n.24）。不過，如 Cranfield 2.493 n.3 所指出，原文的字次（ἵνα γνωρίσῃ 與 θέλων 相隔很遠，而且其間已出現了主句的動詞 ἤνεγκεν）使討論中的理解顯得不自然。

14 I.e., θέλων = concessive. Cf., e.g., NAS, CEV; Leenhardt 258 1st n.; Fitzmyer I 857*b*-58*a* (§97); Fitzmyer II 569; Edwards 241.

15 參當代（「上帝本可以……顯示……，但祂卻極力容忍」）、金譯（「儘管天主一直想展示

用來支持（乙）的理由包括：（1）「用大恒忍」一詞與另外那個解釋並不協調。這就是說，若分詞表達讓步，保羅便是將神（雖然）要顯明祂的忿怒，和神（卻）以大恒忍寬容應受義怒的器皿，視為對立，而這對立是容易明白的；但若分詞是表達原因，則我們難以明白，神要顯明祂的忿怒，怎麼可以被視為祂忍耐寬容此等器皿的原因。（2）二章四節和這裏第二十二節相似，而該節明說神的恩慈之本意是要引導人悔改。[17] *另一方面*，用來支持（甲）的理由包括：（1）將第二十二節的介詞片語「用大恒忍」和第二十三節上半的目的子句連起來（如〔乙〕所作的）在文法上是笨拙的，將該目的子句和第二十二節表達原因的分詞片語「要顯明……」連起來（如〔甲〕所作）則並非不自然。（2）另外那個解釋所牽涉的意思，即是神要彰顯祂的能力這旨意尚未實現，與一章十六、十七節的含義（神的能力藉福音的宣講正在表明出來）不符。（3）第二十二節和第十七節有顯然的平行之處——比較「特要……彰顯我的能力，並要使我的名傳遍天下」（17 節）和「要顯明他的忿怒，彰顯他的權能」（22 節）；[18] 這提示第二十二節的分詞「要」字應視為表達原因（或目的），因為這看法比（乙）使本節得出的結構和意

……，但仍……寬容」）。Cf. also NAS, CEV.

16 Schlier 300 和 Dunn 2.558 將「要」字視為關係詞（θέλων = relative）。但此分詞之前並無冠詞，且被置於主詞 ὁ θεός 之前，這兩點都不利於此說。Black 132 n.1 則認為此分詞不必視為表達原因或讓步，而只是作出一項陳述。

17 SH 261, cf. 262 (2).

18 在原文的對應依次為：ἐνδείξωμαι — ἐνδείξασθαι. τὴν δύναμίν μου — τὸ δυνατὸν αὐτοῦ. διαγγελῇ — γνωρίσαι. Munck 62 認為，22 節的雙重陳述（ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατόν αὐτοῦ）相當於 17 節的單句（ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου）。Westerholm（*Paul* 105 n.15）認為，22～23 節基本上是意譯了出九 15～16；保羅的關注是解釋神有權使用如法老那樣的「預備遭毀滅的器皿」來成就祂的目的。

思與第十七節的結構和意思成為更好的平行。[19] 比較之下，支持（甲）的理由較強；至於（乙）（1）那個反對理由，請參下文（「首二個目的〔22a〕」之下第二段）的解釋；此解釋若是正確，（乙）（2）所根據的二章四節便顯為並非決定性的因素。

總結到此為止的討論，這兩節（視為未完成的條件句子的發端子句）的思想可鋪陳如下：神「多多忍耐寬容那可怒、預備遭毀滅的器皿」（基本部分，22b），是為了一個三重的目的：「上帝有意要顯明他的忿怒，彰顯他的大能」（首二個目的，22a〔新譯〕），「又要將他豐盛的榮耀彰顯在那蒙憐憫、早預備得榮耀的器皿上」（第三目的，23 節〔暫時沿用和合本的譯法〕）。以下繼續依次討論經文的這幾部分。

基本部分（九 22b）由四個元素構成。（一）動詞「寬容」的意思是「容忍」（思高、新譯）。[20]（二）「多多忍耐」原文為介詞片語，意即「以極大的耐心」（金譯）來容忍。名詞「忍耐」已在二章四節出現過，該處說神的恩慈——即是祂的寬容和忍耐[21]——的本意是要引導人悔改。一些釋經者認為，本節可能有同樣的含義，即是神以極大的耐心來容忍可怒的器皿，祂的本意也是要引導他們

---

19 Cranfield 2.494（活泉 157），Cf. Richardson, *God* 56; Moo III 605. Cranfield 在上述第（2）點之下還包括這個思想：（乙）所牽涉的意思，即是神要顯明祂的忿怒這旨意尚未實現，與一章十八節（神的忿怒正在表明出來）不符。但是按筆者的理解，九 22 神要顯明的忿怒是與一 18 所言的不同的（見下文「首二個目的〔22a〕」之下第二段〔208-9〕）；故從略。

20 原文為 φέρω, here = 'endure'. Cf. LN 25.176; M. Wolter, *EDNT* 3.419*b* (s.v., f); 耶四十四（LXX 五十一）22。K. Weiss（*TDNT* 9.59）則解為「維持及容忍」（"'sustains" as well as "tolerates"'）；Piper 282 n.26 謂此雙重意思是根據動詞在來一 3（「托住」，思高「支撐」）和十三 13（「忍受」）的意思得來的。但動詞在來一 3 可能並不是「托住」或「支撐」，而是「領導著……向前推進」之意（參《來》1.48）。

21 參《羅》1.345 連註 8。該節的「寬容」是名詞 ἀνοχή, 不是本節的動詞（見上註）。

悔改（參：提前一16；彼前三20；彼後三9、15）。[22] 這種理解似乎與第一個目的不符，卻不必與之發生衝突（見下文「第一個目的」之討論）。（三）「可怒……的器皿」原文直譯為「忿怒的器皿」；[23]「忿怒」所指的是神的忿怒。[24]「忿怒的器皿」在這裏的意思不是（如在耶五十〔七十士譯本二十七〕25）[25] 神用以表達祂的忿怒的器皿或工具，[26] 而是「惹他發怒」（思高、金譯、當代）的器皿，即是「他發怒的對象」（現中）。[27] 雖然「忿怒」一詞在保羅書信中常與末日的審判有關（參：羅二 5、8，五 9；帖前一 10，五

---

22 Cranfield 2.495; Harrison 107（海爾遜 230）。Cf. Dunn 2.559; 鄧氏提出次經所羅門智慧書十一23，十二 2、10、16、18、20 等處十分近似的思想以供比較。J. Horst（*TDNT* 4.382-83）則認為神忍耐的原因不是給人時間去悔改，而是讓神所定意（θέλων）和知道的顯得更清楚。

23 σκεύη ὀργῆς = 'vessels of wrath' (NAS), 不是 'the vessels of wrath' (KJV, RSV, NKJV). 這兩節提及器皿的次序，跟上一節構成交叉式排列法：（甲）「特殊的器皿」、（乙）「普通的器皿」（21 節，金譯）、（乙'）「忿怒的器皿」（22 節）、（甲'）「憐憫的器皿」（23 節）（Harvey, 'Romans' 133; cf. idem, 'Oral' 288）。

24 參《羅》1.278-79 連註 4。

25 ἐξήνεγκεν τὰ σκεύη ὀργῆς αὐτοῦ. Fitzmyer I 858*a* (§98), II 569-70 認為保羅的用詞是取自該節。

26 A. T. Hanson（as reported in *NTA* §26[1982]-587）認為 σκεύη 在羅九 22、23 這兩節的意思是故意模稜兩可：「器皿」或「工具」。Gaston（*Paul* 97）認為，譯為「工具」使本節和 17 節（法老是神的工具）銜接得更好。Grayston 87（cf. Grayston, 'Romans' 70*b*）則認為羅九 22、23 的兩種器皿依次是指「作神的忿怒之代理人的群體」（'communities that were agents of his anger'）和「作神的慷慨之代理人的群體」（'communities that are agents of his generosity'）。保羅所論的不是個別的人，而是這些不同的群體在神和人類的歷史交往中所履行的功能。可是，23 節的器皿顯然不是神的憐憫的「代理人」或「工具」，因而與之平行的、22 節的器皿也不可能是神的忿怒的「代理人」或「工具」；cf. Moo III 607 n.98; Whiteley, *Theology* 68.

27 Cf. NRSV/NIV/TEV: 'the objects of wrath / his wrath / his anger'. Similarly, Schlier 301; Käsemann 270; Black 133; G. Stählin, *TDNT* 5.435. MHT 3.213 和 Moo III 607 n.98 稱 ὀργῆς 為「品質所有格」，意即 'bearers of wrath'（BDF §165）。Dahl（*Paul* 145）則認為「忿怒的器皿」可能暗示他們同時是神的忿怒的目標和工具（'targets' and 'instruments'）；類似的解釋見 C. Maurer, *TDNT* 7.364. Munck 68 認為在「對象」和「工具」這兩個意思之間，幾乎不可能作出肯定的選擇。但見上註後半部分。

9），它在這裏似乎是指神的忿怒在現今的顯明（參：羅一18；帖前二16）；神的忿怒如今就在這些器皿身上。[28]「忿怒的器皿」這詞並沒有「他們永遠是神的忿怒之對象，不能改變」的含義；以弗所書二章三節將如今成了信徒的，描寫為「生來就是義怒之子，和別人一樣」（思高）。[29]「忿怒的器皿」和下一節「蒙憐憫……的器皿」顯然是指兩種不同的人（參：徒九 15）；這兩個詞語不應視為依次解釋了第二十一節的「為貴重用途而設計的器皿」和「為低下用途而設計的器皿」，因為，若保羅有意對第二十一節的「器皿」作這種寓意式的解釋，則第二十二、二十三節這兩個詞語在原文應有冠詞（但事實上並沒有）。[30] 因此，「器皿」一詞在這兩節較可能是比喻式用法，在意思上是與第二十一節的字義式用法截然分開的。[31]

---

28 Byrne 305. Cf. Dunn 2.558.

29 Cranfield 2.495.

30 Piper 182 質疑此點，他說 'even where a noun in NT Greek is definite the article is often omitted if the noun has a genitive modifier (Blass-Debrunner, 259 . . .).' 可是，這兩節的情形並不屬於派氏所引的 BDF §259 所提到冠詞被省略的三種情形之中的任何一種：（1）固定的介詞片語（派氏所引的 ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς〔羅二 5〕和 ἐν βίβλῳ ζωῆς〔腓四 3〕屬此處：前者另見 LXX 結二十二 24；參：ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς κυρίου〔番一 8，二 3；哀二 22〕，ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς αὐτοῦ〔詩一〇九 [MT 一一〇] 5；哀二 1〕，ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς σου〔哀二 21〕，ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς θυμοῦ αὐτοῦ〔哀一 12〕；後者也是常見的結構，參：ἐν βίβλῳ λόγων 'Ησαΐου〔路三 4〕，ἐν βίβλῳ ψαλμῶν〔二十 42；徒一 20〕；亦參〔例如〕ἐν βιβλίῳ ῥημάτων Σαλωμων〔王上十一 41〕，ἐν βιβλίῳ Μωυσῆ / νόμων Μωυσῆ〔代下三十五 12；尼十三 1／代下十四 6〕，ἐν βιβλίῳ νόμου τοῦ θεοῦ / κυρίου θεοῦ αὐτῶν〔尼八 8、18／九 3〕，ἐν βιβλίῳ βασιλέως Ιουδα καὶ Ισραηλ〔代下十六 11〕，ἐν βιβλίῳ βασιλέων Περσῶν καὶ Μήδων〔斯十 2〕）；（2）專有名詞為所有格的公式（例如：οἶκος 'Ισραήλ〔太十 6〕，πόλις Δαυίδ〔路二 4〕，βασιλεύς Αἰγύπτου〔徒七 10〕，及上面〔1〕之下的好些例子）；（3）有濃厚的閃族語法色彩的經文（例如：路一 68-79）。

31 Cranfield 2.495 n.4. Cf. Dunn 2.559. 亦參上面註 11 所屬正文。Piper 182-83 則把「預備遭毀滅的器皿」認同為 21 節「卑賤的器皿」（'vessel for dishonor'）；為要回應「陶匠造器皿不是為要把它毀滅」這項異議（參上面 191-92 註 43 所屬正文），派氏把「毀滅」解釋為與「榮耀的存在」（'glorious existence'）相對，即是永遠的不榮耀之存在（'an eternal inglorious existence in hell'），

（四）這些「忿怒的器皿」被進一步描寫為「預備遭毀滅」（新譯同）；「毀滅」指永遠的「滅亡」。[32]「預備」原文是完成時態被動形式的分詞，[33] 而這被動形式可能是中間語態，也可能是被動語態。若視為中間語態，得出的意思便是，這些人已預備好自己成為「應受毀滅的器皿」（思高）；換句話說，他們成為「本來應該被擊碎的器皿」（現中），是因他們的不信而咎由自取，然而神抑制祂的忿怒，給他們機會悔改。[34] 這解釋的可能性不大，文法上的理由至少有兩點：（1）中間語態這種所謂直接的關身體態（把行動作在自己身上）的用法幾乎是只限於某些慣用語，尤其是某些一貫有這種意思的動詞（例如：「穿上」[35]）；但是動詞「預備」不屬此類，它在新約他處從沒有如此使用。[36]（2）在新約裏，此動詞的完成時態之被動形式都是被動語態的；這也不利於將本節的「預備」視為中間語態。[37]

有如陶匠造卑賤的器皿是為要把它放在屋外，作不榮耀的用途。Schreiner 521 又指出，保羅對末日審判的看法並不牽涉毀滅（'annihilation'），而是被排拒於神的同在之外（帖後一 7～9）。

32 Cf. A. Oepke, *TDNT* 1.397. 原文為 ἀπώλεια. 在保羅書信另外出現四次，新約全部十八次；詳參《帖後》171-72。Cf. also H. C. Hahn, *DNTT* 1.464.

33 κατηρτισμένα. (Pseudo-)Constantius 說 'They are being prepared for destruction'（see Bray 264*b*）；此解釋並不符合原文完成時態的意思。

34 Cf. Strauss, 'Romans 9' 200 ('middle'), 201 ('those who fitted themselves for God's wrath').「準備進入滅亡」（呂譯）這譯法提示一個錯誤的思想，彷彿那些器皿是主觀地準備好進入滅亡似的。

35 ἐνδύω. 參《帖前》403-4。「直接的關身體態」= direct middle, 與之相對的是「間接的關身體態」= indirect middle，例如來九 12 的 εὑράμενος（參《來》2.86）。

36 καταρτίζω 在保羅書信另外出現四次，新約全部十三次（詳參《帖前》257-58）。除本節外，以被動形式出現的有六次：兩次肯定為（過去不定時時態的）中間語態（太二十一 16；來十 5），且是間接的關身體態（見上註）；其餘四次全部幾可肯定為被動語態（路六 40；林前一 10；林後十三 11；來十一 3）。So Wallace 418 n.28.

37 見上註末所列四節。以上兩點理由見 Wallace 418. 此外，（1）Piper 193 指出，若保羅的意思是「預備自己」，他大可以使用 ἑτοιμάζειν ἑαυτόν 這種熟悉的結構（啟十九 7，八 6）。（2）Grudem（*Theology* 682-83 n.17）指出，BAGD 417-18（s.v. καταρτίζω）並無此字的主動或中間語態沒有直接受詞這種例子。

若把原文分詞視為被動語態，仍有兩種可能的解釋。（甲）：保羅似乎故意使用不同的表達方式來描寫這裏的兩種器皿：那些蒙憐憫的器皿，是神「早已準備要得榮耀的」（23b，新譯），所用的是複合動詞「早預備」，且是主動語態和過去不定時時態，清楚表明了神把他們「預先準備好」的行動；但論到這些忿怒的器皿，保羅既不用複合動詞「先準備好」（林後九5，思高），[38] 也不用主動語態的動詞，而是用了被動語態的完成時態。[39] 這種分別提示，此被動語態分詞並沒有暗指「預備」的行動（不論主事者是神或是那些人自己），只是表達一種「預備好了」的情況（保羅要讀者留意的只是這一點），整個分詞片語的意思即是「適合被毀滅」。[40] 按這種理解，這些器皿是配受毀滅的，而且目前已是神的忿怒之對象，神的忿怒如今已在他們身上；但保羅沒有說他們一定會被毀滅，反而說神以極大的耐心容忍他們。[41] 這種理解最大的困難就是，似乎並無語文學的根據，可支持把原文的被動語態解為「準備就緒、適合於」之意。[42]

---

38 προκαταρτίζω. 新約僅此一次。

39 M. J. Harris（*DNTT* 3.1187）認為，不管我們如何解釋「那可怒、預備遭毀滅的器皿」，都應區別 κατηρτισμένα 和 23 節的 ἃ προητοίμασεν. 如 Davidson-Martin 1035*b* 所指出的，神主動地預備得榮耀的器皿，卻只是被動地容忍忿怒的器皿。Cosgrove 28（= Cosgrove, 'Romans 9-11' 273）則認為，文理（22 節緊隨 21 節）有力地支持以被動語態的 κατηρτισμένα 和主動語態的 προητοίμασεν 為同義的，後者只是將前者所引介的思想表達得更清楚。但上文已一再指出，22 節和 21 節的關係不宜看得過分緊密（參註 11 及所屬正文該段，註 31 及所屬正文〔194-95、200〕）。

40 I.e., κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν = ripe or fit for destruction. Cf. Cranfield 2.495-96; SH 261; Leenhardt 258; Davidson-Martin 1035*a-b*; Black 133; Byrne 302; Byrne, *Sons* 136 n.223 (continued); Lee 148; Rogers 333*a*. Denney 664*b* 提出路六 40（κατηρτισμένος =「學成的」〔新譯〕）和林前一 10（κατηρτισμένοι =「團結」〔現中〕）以茲比較。Piper 193 with 283 n.30 提到 κατηρτισμένα 視為被動語態的另一種解釋（丙）：保羅以此語態來表達無人能知的奧秘。

41 Cf. Cranfield 2.496; Byrne 306; Achtemeier, 'Romans' 526; Gooch, 'Sovereignty' 538.

42 G. Delling（*TDNT* 1.476 n.2）提到 B. Weiss 的解釋（'ready or ripe for destruction'），但指出後者並沒有提供語文學的理由。Cf. Schreiner 522.

較可取的是（乙）：被動語態完成時態分詞的意思是「已被預備好了」，暗示有一「預備」的行動。這種理解自然引起「預備者是誰」的問題，而這問題有四個可能的答案。（1）是神指派和命定這些人要滅亡，他們在出生之前就已是註定滅亡的，其原因則是隱藏在神永恒和不能解釋的旨意裏。[43]（2）他們自己的惡行斷定了他們的命運；[44] 這答案與將原文分詞視為中間語態（參再上一段）的結果無異，二者的分別只在於這答案認為被動語態的背後是那些人本身，該看法則認為動詞的中間語態本身表示那些人是行動的主事者。（3）神和他們自己一同有分使他們成為應受毀滅的器皿。[45]（4）預備他們遭毀滅的是撒但。[46]

第（4）個答案並無可取（撒但在全書要到十六 20 才出現一次）。第（1）個答案是「雙重預定」這教義的部分內涵，但動詞

---

43 Calvin 211, 212（加爾文 190、191 上）。Cf. Michel 315; Käsemann 271; Moo III 607 ('reprobation'); Schreiner 521-22 ('double predestination cannot be averted'); G. Delling, *TDNT* 1.476 (= 'to foreordain'); J. Horst, *TDNT* 4.383; G. Stählin, *TDNT* 5.442; Wallace 418; Piper 194-96; Räisänen, 'Romans 9-11 in Research' 183 with 200 n.48; 'Romans 9-11 and History of Religion' 750. Cf. also A. Oepke, *TDNT* 2.428. 此解釋的主要論據是 22 節與 17～18 節（神「興起」法老又使他的心剛硬）並與 23 節（神「預先準備」蒙憐憫的器皿）之平行（cf. Moo III 607）。RSV, NRSV ('made for destruction'; so also H. Balz, *EDNT* 2.268*a*), TEV ('doomed to destruction'), BAGD 418 (s.v. καταρτίζω, 2 a: 'designed for destruction') 等譯法符合這種解釋。按這種理解，(σκεύη) ὀργῆς 被視為 'genitive of destination or purpose' = 'vessels destined for wrath' (Wallace 100-1), 'appointed to wrath' (U. Falkenroth, C. Brown, *DNTT* 2.770). 可是，如 SH 261 所指出，要表達這種預定式的意思，原文應作 σκεύη εἰς ὀργήν 才對（參 21 節的 εἰς ἀτιμίαν），這裏不用介詞片語而用所有格，這改變肯定是刻意的。

44 So, e.g., Stott 272; Mounce 202 n.28; 鮑 2.29（但註 88 謂「Cranfield……傾向於這樣的解釋」，此語不確〔見上面註 40、41 及所屬正文〕）；伯拉糾（see Bray 264*b*）。教父屈梭多模也是認為，人成為忿怒的器皿抑或蒙憐憫的器皿，是他們自己自由選擇的結果（see Bray 264*a*）。

45 活泉 157 說「保羅這裏不是說，這〔預備〕是他們作的，而是說神作的」，隨即又說「按帖前二 15 以下的經文，似乎可以看出，他們應為這一點負起責任」。

46 So R. C. H. Lenski, according to Moo III 607 n.97. Morris 368 認為主要是那些人自己，也許撒但助他們一把（'perhaps . . . with some help from Satan'）。

「預備」原文的意思並不支持這個答案：至少在保羅書信的另外四次，此詞是用來指「挽回」被過犯所勝的弟兄（加六1），「補滿」信心的不足（帖前三 10），信徒在同一的心思和意見上「團結起來」（林前一 10，新譯，參現中），並「成為完全」／「接受挽回」／「改過自新」（林後十三 11）。[47] 與此動詞同字根的兩個名詞 [48] 分別指「改正到完全的狀態」（林後十三 9）和「裝備」聖徒（弗四 12〔新譯〕）。只有在希伯來書，原文動詞才有兩次分別用來指神藉著祂的話「造成」宇宙（十一3）和為基督「預備」了一個身體（十5）。這就是說，按保羅的用法來看，完成時態被動語態的「預備」一詞，並不是指開首的創造之舉，而較可能是指被造之後那段時期內的行動所產生的效果。[49] 事實上，答案（1）是令人難以接受的。[50] 如馬學而所強調的，我們不可壓搾聖經所用「預定式」的語言，使它表達出「神的旨意預定某些人永遠滅亡」這種與神明

---

47 Cf. NKJV/NAS: 'Become complete / be made complete'; Furnish, *II Corinthians* 581: 'be restored'; RSV, NEB / NRSV: 'Mend your ways / Put things in order'.

48 καρτάρτισις, καταρτισμός.

49 Dunn 2.559. M. J. Harris（*DNTT* 3.1187）提出另一點（參上面註 39）：神不會被說成「以極大的耐心容忍了」祂所命定的一種情況；意即如果神早就預定他們要滅亡，為甚麼還說祂以極大的忍耐寬容他們呢？這個反對理由倒不是無可答辯的：在戰事中，某程度的忍耐和抑制可導致後來更大的勝利；神就是偉大的司令官，祂的敵人就是「忿怒的器皿」（so Piper 192）。

50 MacDonald（'Spirit' 81）認為，如果神以永恆的法令預先決定了祂將要創造的每一個人的命運，命定一些人要得永生，另一些人則永遠受刑罰，那我們便得接納以下無可避免的含義：（1）唯一真實的是神；人是神的玩物。（2）神是旨意（'God is Will'）。（3）神並無受苦或感受情感的能力（'God is impassible'），而耶穌為耶路撒冷不信的選民流淚，便（a）或是虛偽的，（b）或是耶穌有別於那「涵蓋一切的法令」之神（'the God of the all-embracing decrees'），（c）或耶穌犯了違背神的旨意之罪，因祂為神預定要他們滅亡的人哭泣。（4）神是暗晦——不可了解的。（5）神是憎恨，不僅是因祂比任何人都憎恨更多的人，而是因祂的憎恨從過去的永恆開始並持續到如今。參《羅》2.768 註 21 末。Robinson 120 認為，根據無情的邏輯（'ruthless logic'）將雙重預定的教義讀進本段經文，其結果就是把與保羅原意相反的意思歸給他。

白宣告的旨意相違的意思來。[51] 在第（2）和第（3）個答案之間，也許後者較可取，因為就事實而論，這些人之所以成為「已經被預備好進入滅亡」，是因他們的惡行、頑梗和不知悔改，而神的忿怒亦因此臨到他們身上。按這種理解，在他們「被預備」的行動裏，神的參與不在於祂預定他們要滅亡（如在〔1〕），而只在於因他們的惡行降怒於他們。[52]

---

51 Marshall, 'Predestination' 141-42.（1）作者提醒我們：神「絕不喜悅惡人死亡，卻喜悅惡人離開他所行的，得以存活」（結三十三 11〔新譯〕；參十八 23、32）；祂「不願任何人喪亡」，卻「願意所有的人都得救，並得以認識真理」（思高：彼後三 9；提前二 4〔馬氏的講法是「得以認識真理而得救」〕）；「凡願意的，可白白領取生命的水」（啟二十二 17，思高）。這就是神在此事上確定性的話（'God's *final* word on the matter'）；我們無權越過聖經而說，神心中隱祕的意旨卻另有決定。（2）馬學而（同文 136-37；參《羅》2.746 註 5 第六行）又指出，加爾文主義者所假設、神教導式的旨意（God's preceptive will＝神命令人要做某些事）與神法令式的旨意（God's decretive will＝神決定要成就某些事，不管祂用甚麼方法去令致人按照神的決定來行事）之對比，無助於保障神的主權（sovereignty），反而產生很大的問題。首先，人並不總是遵行神教導式的旨意，祂所願意的並不總是得以成就，祂的主權不總是被人服從。於是，神教導式的旨意和祂法令式的旨意很多時候便互相衝突：按加爾文主義的看法，神教導式的旨意要人信靠耶穌，但與此同時，祂法令式的旨意卻決定此人並非蒙揀選的，因而不能順從祂教導式的旨意。這種自相矛盾是無法忍受的。神的兩種旨意並不能產生相同的結果，其原因是人的罪在作祟；但是按加爾文主義的看法，神法令式的旨意包括人的罪，因而一些罪人得救、另一些則不得救的原因，至終是在於神隱祕的旨意。如果我們說神的旨意並不是要所有的人都得救，這顯然與祂明白表示的意願（提前二 4，見上面〔1〕）互相衝突（因此，加爾文主義者要把不自然的意思讀進該類經文，建構起「有限的救贖」的理論）。更大的問題是，加爾文主義使神變成偽善者：祂一方面對所有的人提供救恩，但在另一方面，祂並非要所有的人都獲得救恩（e.g., Schreiner 520 n.18: 在某意義上，神實在願意所有的人都悔改，但是祂命定只有一些人得救）；在人的層面來說，凡願意的都可回應福音的邀請，但在神的層面而言，祂在「幕後」卻另有安排，祂右手作一事，左手作另一事。（3）Wood（'Wesley' 217, cf. 220）告訴我們，對衛斯理約翰而言，除非神的恩典是白白地為所有的人（'free for all'）以及在所有的人身上（'free in all'），否則並無有效的福音可傳。Lake（'Atonement' 36）問道：若某人是沒有能力（'incapable of'）接受所提供給他的恩典的，則對他提供恩典能有甚麼意義呢？

52 即神不是「主動的預備」他們要遭毀滅，而是「客觀地預備好」要刑罰拒絕神的人（李保羅 2.89）。Dunn 2.560 將原文的被動語態視為 'divine passive'（表達神的行動），所指的是神的忿怒

這些「忿怒的器皿」與「蒙憐憫……的器皿」（23a）相對，而後者被解釋為信主的猶太人和外邦人（24 節）。由此推論，「忿怒的器皿」理應包括不信主的猶太人和外邦人。[53] 不過，由於保羅在本大段（九～十一）的關注是要解釋神對目前不順從福音之以色列的計畫，他的焦點完全不是在不信主的外邦人身上，因此這些器皿可能主要是指不信主的猶太人。[54] 動詞「容忍」（和 24 節的「召」）的過去不定時時態，與第十九至二十一節以現在時態為主的動詞構成對比，表示保羅現在從上文理論的層面回到歷史事實的討論。[55] 猶太啟示文學的傳統將神的忍耐（就是祂最後展示祂的忿怒之前所顯明的忍耐）應用在壓逼以色列信眾的外邦罪人身上；[56] 保羅卻將這種負面意義的「忍耐」用在一部分的以色列身上，這些不悔改信福音的猶太人是已被預備好要被毀滅的，但暫時尚未實在

按照一 18～32 所設想的路線表明出來；按此解釋，是人使自己成為神的忿怒的對象。作者進一步解釋，神的忿怒是因人的悖逆臨到人，人成為適合被毀滅，主要的責任在他自己（Dunn 2.567）：參下面註 62 所屬正文。

53 So Glenny, 'Romans 9:25-26' 47 n.24; 李保羅 2.89。

54 依次見：W. S. Campbell 47; Chae 233-34. Black 133 也是認為，保羅無疑是想到拒絕了福音的猶太人，但他所用的詞語可包括不信主的外邦人。另一些釋經者解釋為單指不悔改的以色列人：e.g., Schlier 301; Moo II 1144*b*; Byrne 302; Motyer 64-65; Forster & Marston, *Strategy* 84; Lambrecht, 'Romans 9-11' 37. Beker（'Romans 9-11' 46）則認為，保羅想及法老和（不信的）以色列的命運。再一說認為，「忿怒的器皿」是指從以掃經過法老直至保羅當代的不信的以色列這一條「線」，就如「蒙憐憫的器皿」是指從以撒經過摩西直至保羅當代的教會那另一條「線」（C. Maurer, *TDNT* 7.364）。Michel 314 n.21 卻認為「忿怒的器皿」主要是外邦人，他們像法老一樣是在神與以色列所立的約之外。

55 Cf. Denney 664*a*; Leenhardt 257 2nd n.; Michel 313 n.18; Wilckens 2.203. Dunn 2.566 說，理解 22～23/24 節的鑰匙，在於認識到保羅現在專注於用以色列的歷史來說明神在救恩歷史中的計畫。

56 「對於其他的民族，上主盡量含忍，待他們罪惡滿盈，即施以懲罰」（次經馬加比貳書六 14，思高）。參下面註 64。

被毀滅。[57]

首二個目的（22a）　神「以耐心寬容他發怒的對象」（22b，現中），因祂「有意要顯明他的忿怒，彰顯他的大能[58]」（22a，新譯）。如上文所指出，這兩個目的顯然是與神興起法老的目的——「特要……彰顯我的能力，並要使我的名傳遍天下」（17 節）——平行的，本節的兩句尤其相當於該節的「是為在你身上彰顯我的大能」（思高）那一句。[59] 這種平行向我們提示，以色列人整體繼續不信福音，被視為神的行動的結果：就如神使法老的心剛硬，因為法老首先使自己的心剛硬，照樣，以色列（除了「蒙揀選的人」）拒絕了基督，神就使他們「成了頑梗不化的」（十一7），「對上帝的呼召充耳不聞」（現中）。[60] 在這種歷史的重演中，角色則諷刺性地倒轉過來：以色列是神忿怒的器皿（他們站在法老所站的位

57　Byrne 302-3（參上面註 41 所屬正文〔202〕）。作者繼而指出，神的忍耐為以色列提供了悔改的空間（參二 4），這一點在第十一章將會獲得更正面的解釋；意即他們不必繼續做忿怒的器皿，而可藉著悔改信福音而成為蒙憐憫的器皿（參十一 23、32）。Cf. Forster & Marston, *Strategy* 84-85; Richardson, *God* 59. 亦參「九 6～13：神的揀選」之下註 23 所屬正文（上面 133）。Wright（'Romans' 204）提出「炸彈處理小組」（'bomb disposal squad'）的理論來解釋「忿怒的器皿」：神的意圖一直是要處理世界的邪惡（＝第七章被擬人化的罪），處理之法就是把它堆積起來在一個地方，在那裏對它進行審判及執行刑罰；神心目中的這「地方」一直是彌賽亞自己。達到這目的（即是在彌賽亞身上審判罪）的先決條件，就是以色列（彌賽亞的子民）本身要成為罪被堆積起來的那「地方」，為使這罪的重擔可由此處移交給彌賽亞一人。這就是說，以色列與神立約，其部分的召命就是作「忿怒的器皿」，成為神的忿怒集中地處理整個創造的邪惡之處。不過，這絕不是一種永久的情況；以色列像個炸彈處理小組，要把炸彈帶到安全的地方，將它引爆，***然後把它留在那裏***。如果以色列抓緊它享受特權的地位，不肯放棄，它就好像炸彈處理小組的成員因他們重要的任務而自豪，到了不願意把炸彈留下來的地步。Hays（'Romans' 82）一針見血的問道：保羅在哪裏說，***以色列***被要求先把世界上一切的罪都引到自己的頭上，以致這些罪可被移交給彌賽亞？參《羅》2.173 註 3，455 註 16。

58　τὸ δυνατόν 作名詞用，新約僅此一次。Cf. J. Zmijewski, *EDNT* 1.359*a*.

59　見上面註 18 及所屬正文（197）。

60　Cf. Byrne, *Sons* 135-36.

置），信主的外邦人（及信主的猶太「餘民」〔九 27〕）則是蒙憐憫的器皿。就如神沒有乾脆地消滅法老，而是使用他的頑強反抗來成就祂自己的目的（見上引 17 節），照樣，神也沒有乾脆地消滅以色列（儘管他們是「預備遭毀滅」的〔22b〕），而是以耐心容忍他們，為要藉此達到這兩節所說的三重目的。[61]

第一個目的是「要顯明他的忿怒」（22a 上），這有至少兩種解釋：（甲）神要用以色列來說明祂如何在歷史的過程中對待不順從祂的人類（參一 18～32），[62] 大抵意即透過歷史的過程來說明神對罪的忿怒。[63] 本節與第十七節的平行支持另一種解釋：（乙）就如神對法老的容忍及法老的剛愎，使神至終對法老施以比前更重的刑罰，照樣，神暫緩對不信的以色列的審判，為要至終更大的彰顯祂的忿怒；祂對不信之以色列的容忍，使**繼續不斷拒絕悔改**的以色列，**至終**要遭受神忿怒的審判到了完全的程度。[64] 這個目的不必排除神「以忍耐」容忍（22b）不信的以色列，具有給他們悔改的機會之含義；[65] 因為這裏所說的「要顯明他的忿怒」，正是在他們不斷拒絕接受悔改的機會之後，神要在他們身上顯明至終的審判。不信的以色列和法老的類比，使「神要顯明他的忿怒」成為祂「以大恒

---

61 Cf. Robinson 117. Eskola（*Theodicy* 155 with n.50）則把本節解為指神在亞當犯罪墮落後讓人類繼續生存，為要在基督裏顯明祂的憐憫和救恩。

62 Cf. Dunn 2.558. 亦參上面註 52（205-6）。

63 Lambrecht（'Romans 9-11' 38 n.11）的解釋是，神使被棄的猶太人存活，作為對他們的刑罰。

64 Cf. Schreiner 521; Piper 190-92; Murray 2.35; Moo III 606. Cf. also Byrne 302. Piper 191 引用次經馬加比貳書六 13～16——「作惡的人不得長久放縱，反而即刻遭受懲罰，這實是大恩的明證。對於其他的民族，上主盡量含忍，待他們罪惡滿盈，即施以懲罰；對於我們，他卻不是這樣：他不等我們的罪惡到達頂點，就責罰我們。因此，他的憐憫總不離棄我們；雖然用患難來懲戒自己的百姓，卻不放棄他們」（思高）——來說明，（神即時懲罰以色列是神憐憫的表現，）神對外邦的「含忍」是為使他們要受更壞（更大）的審判。參上面註 56 及所屬正文。

65 參上面註 22 所屬正文（198-99）。

忍」（呂譯）寬容忿怒之器皿的首個目的；但是更重要的是第二和第三個目的，尤其是後者。[66]

第二個目的是要「彰顯〔呂譯：播知〕[67] 他的大能」（22a 下）。有認為這是指神「顯明他的忿怒」（施行審判）時所彰顯極大的能力；如此，首二個目的變成一種重言法——「要顯明『他的忿怒』的能力」。[68] 但原文的結構是以「並」字連起「顯示自己的義怒」和「彰顯自己的威能」（思高）這兩個片語，而且每個片語有本身的不定詞（即動詞的不限定式）「顯示」／「彰顯」，兩個名詞「忿怒」和「大能」又各有自己的冠詞，因此第二個片語應視為具獨立的意思。這片語顯然回應了第十七節「要在你〔法老〕身上彰顯我〔神〕的權能」那句話，而且從救恩歷史的角度言，不信主的猶太人是和法老連成一線的，因此這片語可作類似該句的解釋：就如神在法老身上彰顯祂的能力——包括祂審判的能力，尤其是祂對以色列的拯救能力；[69] 照樣，神要藉著以耐心容忍不信的以色列，彰顯祂的大能——包括祂審判（表明祂的忿怒）的能力，**尤其是**祂對蒙憐憫之器皿的拯救能力。就如法老的頑梗反抗和不知悔悟成為一種襯托，凸顯了神對以色列民的拯救大能，神使法老的心剛硬，襯托出神對以色列的憐憫；[70] 照樣，神對不信之以色列的容忍，襯托出祂對信主的外邦人（和信主的猶太「餘民」）之拯救能力。

---

66 見下文，（九 22～23）註釋倒數第二段（215-16）。

67 γνωρίζω = 'to make known'; 此字在本書另出現二次（23 節，十六 26），保羅書信另外 15 次，新約全部 25 次。

68 Cf. Piper 168 ('wrath and tremendous power in its execution'); Robinson 117 ('the power of his . . . wrath'); Schreiner 523 ('his powerful wrath').「重言法」即英文的 hendiadys（參《羅》1.188 註 11 及所屬正文，《羅》2.137 註 10）。

69 參九 17 註釋註 28 所屬正文該段（153-54）。

70 參九 17 註釋註 36 所屬正文，「法老的硬心」之下註 30 所屬正文（上面 155-173）。

第三個目的（23 節） 上文已經辯證，第二十三節開首的「又要……彰顯」[71] 是與上一節的「願意顯示……並彰顯」（22a，思高）平行的，本節道出了神「多多容忍那可怒……的器皿」（22b，新譯）的第三個目的。[72]「他豐盛的榮耀」原文直譯為「他榮耀之豐富」（呂譯）；[73] 一些釋經者認為此詞（除去「他」字）可能是個

---

71 καὶ ἵνα γνωρίσῃ. καὶ ἵνα 這語句在 Metzger 523 定為 B 級，在 Metzger II 462 已升為 A 級（表示委員會成員認為，這肯定是保羅原來的語句）。一些古卷略去 καί 字，這使結構更為暢順，但這正是得出的語句 ἵνα γνωρίσῃ 值得置疑的原因；若原來並無 καί 字，抄寫員是沒有理由把它加進去的；cf. SH 262 (1); 鮑 2.29 註 89。

72 見上面（九 22～23）註釋第五段（198）。R. L. Omanson 之 Metzger 增訂版初稿此處強調，καί 的功用可能正是要讓 23 節在 22 節之外提出神「多多容忍」的另一理由。關於本節與上文的關係，還有其他的看法：（1）καὶ ἵνα γνωρίσῃ 是與 ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ 平行，二者同屬於 22b 的動詞 ἤνεγκεν 之下（Louw 1 §22 [5.1, 5.6-7]）。此即上文所排拒的以 θέλων 為引介讓步子句的那個看法（見 196 之〔乙〕）。（2）本節是完成 22 節（22 節是發端子句）的歸結子句，得出的意思即是：「如果神……〔22 節〕，這是為要……〔本節〕」（參上面 193-194 之〔一〕）；so F. Siegert, followed by Richardson, *God* 56, 63; and by Ziesler 247. 可是，如後者所承認的，以 καί 字引介條件句子的歸結子句，是很不尋常的做法（亦參上面 193 註 1 末部分）。（3）Calvin 211（加爾文 190 下）認為 καὶ ἵνα 在此意即 ἵνα καί；這解釋流於牽強。Black 132 認為 ἵνα καί 才是原來的語句，但此說並無古卷的證據支持。（4）Schlier 300 建議在 καί 與 ἵνα γνωρίσῃ 之間補充 εἰ ὁ θεός. 即是將本節視為另一個（包含省略的）發端子句；他認為保羅的原意也許是在本節使用 24 節的 ἐκάλεσεν 作為歸結子句的動詞，只是由於保羅要以 24 節來提出 14～29 節這一段最後一部分（即 24～29 節）的理由，不宜過早在 23 節使用該字，因而 23 節結果成了未完成的句子。對原文結構的這類解釋，SH 262 (4) 早已評為完全不可能和完全不需要的（'quite impossible and quite unnecessary'）。（5）C. Maurer（*TDNT* 7.363 n.35）認為 καί 字並非將 22 節和 23 節連起來，而是 'epexegetically'（即 καί = epexegetical）引出神容忍忿怒的器皿之目的；這就是說，作者將 καὶ ἵνα γνωρίσῃ 連於 22 節的 κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν. 但後者只是個從屬的形容語句，不宜將 23 節的目的子句繫於其上；cf. SH 262 (3).（6）李保羅 2.87-88 將 καί 視為相當於副詞「照樣」，「祂也就多多容忍地」（87）意即「祂會照著祂多多容忍那些要遭毀滅的器皿那樣多多容忍那些要得榮耀的器皿」（88）。此解釋從一個簡單的連接字看出太多的意思來。

73 有古卷作「他恩慈之豐富」（τὸν πλοῦτον τῆς χρηστότητος αὐτοῦ），但此語句的外證甚弱，很可能是與二 4（τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ）同化的結果（so Schreiner 524）。χρηστότης 可參《羅》1.345 註 7。

禮儀用的公式（參：弗三 16，一 18；西一 27），[74] 但這看法不是確定的，更不是必要的。理論上，名詞「榮耀」加冠詞可視為相當於（希伯來式的）形容詞「榮耀的」，「『他的榮耀』的豐富」（原文直譯）意即「他『榮耀的』豐富」；[75] 但是鑑於「榮耀」這觀念在本書的顯著地位和重要性，名詞「榮耀」應視為具獨立的意思（即它不是形容詞）。[76] 神的榮耀之豐富在這裏可能特指神豐富的憐憫，理由有三：（1）「他榮耀的豐富」是要彰顯在那「蒙憐憫」的器皿上。（2）第十五節曾引述神對摩西「求你顯出你的榮耀給我看」（出三十三 18）的回應，就是啟示自己為憐憫人和恩待人的。[77]（3）和這目的子句十分近似的是以弗所書二章七節：神的救贖之目的是，「要將他極豐富的恩典，就是他在基督耶穌裏向我們所施的恩慈，顯明給後來的世代看。」[78]「他極豐富的恩典」原文直譯作「『他的恩典』之極大的豐富」（比較本節「『他的榮耀』的豐

74　Dunn 2.560; cf. Käsemann 271（後者只引弗一 18，三 16 兩段）。比較：

羅九 23　ἵνα γνωρίσῃ　τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ

弗三 16　ἵνα δῷ ὑμῖν　κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ

弗一 18　τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις

西一 27　τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν

鄧氏所引的比較經文包括腓四 19（κατὰ τὸ πλοῦτος αὐτοῦ ἐν δόξῃ），但該處的字序不同，且 ἐν δόξῃ 很可能不是（如 τῆς δόξης 在其餘四節）形容 τὸ πλοῦτος，而是形容動詞 πληρώσει 的（參《腓》495）。留意 πλοῦτος 有時是陽性（上引第一、三兩段），有時是中性（其餘三段），在意思上並無分別。關於 πλοῦτος（「豐富」）一詞，參《羅》1.345 註 6。

75　一些釋經者將上註弗一 18 和三 16 有底線的希臘詞依次譯為 'glorious riches/wealth'（Barth, *Ephesians* 151 / Bruce, *Colossians* 270），'glorious wealth / "glorious" riches'（Bruce, *Colossians* 325 / Mitton, *Ephesians* 132）。即是將 τῆς δόξης 視為用作形容詞。

76　參《羅》1.299-300 註 6，《羅》2.671。Cf. also Moo III 608 n.99（但作者在正文仍用 'his glorious riches' 這詞）。

77　Dunn 2.560 認為保羅很可能有意暗指出三十三 18～19。Richardson（*God* 62）則根據九 4（δόξα=神的同在）將「榮耀」解為神的自我啟示及同在。

78　Cf. Piper 197.

富」），這恩典顯明於祂所施的「恩慈」；第四節則指出，神的救贖之原因是，「上帝有豐盛的憐憫；他對我們的愛浩大無窮」（現中）。這四個（以楷體印出的）詞顯然同屬一組字彙，在意思上彼此結連，以致我們不難相信，如果神要顯明祂的恩典，這也可以說成祂要顯明祂的憐憫（參第〔2〕點〔神的自我啟示〕）。

「蒙憐憫的器皿」（思高）一詞並不見於舊約；這詞顯然是根據「忿怒的器皿」一詞構造而成的，意即「他憐憫的對象」（現中）。[79] 這些蒙憐憫的器皿是「他所預備來接受他的榮耀的人」（現中）；下一節清楚表示，他們就是信主的外邦人和猶太人（重點在前者）。與第二十二節被動語態的「預備（遭毀滅）」相對，這裏所用的是主動語態的複合動詞「早已預備」（新譯），[80] 清楚明確和有力地申述了神「預定#」的行動。[81] 此複合動詞內的「早」字，像八章二十八、二十九節的「預知」和「預定」（見註80）內的「預」字一樣，都是指神在時間之前所採取的行動。[82] 因此，不少釋經者認為這裏所指的是這些人（個別地）被神「預定」

---

79 Cf. C. Maurer, *TDNT* 7.364. σκεύη ἐλέους = 'objects / the objects of mercy / his mercy'（NEB / NRSV / NIV, TEV）。陳終道 206 說：「他們既有一個可蒙憐憫的心，神就多多的憐憫他們」。筆者加上楷體的一句話，是否指他們有信心呢？

80 προετοιμάζω. 在新約只出現另一次（弗二 10）。Richardson（*God* 59 with n.1）指出，在保羅的用法裏，含有 πρό 為前置詞的複合動詞若是指神的行動，皆有正面的意思：προ-επαγγέλλομαι（「預許」，一 2〔思高〕）、προ-γινώσκω（「預知」：八 29〔現中〕，十一 2〔呂譯〕）、προ-ορίζω（「預定」：八 29、30〔思高〕；林前二 7；弗一 5、11）、προ-κυρόω（「先前……成立」，加三 17〔思高〕）、προ-ευαγγελίζομαι（「（聖經）〔＝神在聖經上〕預報福音」，加三 8〔思高〕）。

81 Cf. Cranfield 2.497; Dunn 2.560-61. 這裏的「預定#」英文原作 'predetermine', 不是 'predestine'.

82 So Schlier 302. 亦參 πρό-θεσις（「旨意」：羅八 28；提後一 9；「計劃」：羅九 11〔思高〕；弗一 11〔現中〕，三 11〔思高〕）一字內的前置詞。這不是說前置詞本身有此含義，「在時間之先」的意思是由有關經文的文理得來的（參《羅》2.733）。

得榮耀；[83] 穆爾認為，本節繼八章二十八至三十節之後，進一步支持「無條件之揀選」的教義。[84] 不過，鑑於上文對神的揀選之意義的討論，[85] 筆者認為班納的解釋 [86] 較可取：這裏的「早預備」一詞可參照此詞在次經所羅門智慧書九章八節 [87] 的用法來理解。所羅門稱他在耶路撒冷所建的聖殿為「你〔神〕從起初就預備好的聖幕之複製品」（原文直譯）；這就是說，聖幕早就存在於神的心意中，而所羅門的聖殿就是此先存於神心中之物在歷史上的實現。照樣，神永恒的計畫是要人分享祂兒子的榮耀（羅八 17c、18、21、29、30），[88] 而由猶太人和外邦人構成的基督徒群體，就是神的永恒計畫在歷史中的實現。如此解釋「早預備得榮耀」，亦與上文對「預知」（八 29a）的解釋一致：「預知」是指神在創世之前預先（在祂的計畫、行動中）以人為祂愛顧的對象。[89]

「彰顯」原文的意思是「使……被人知道／認識」。[90] 新國際譯本將本節的目的子句譯為：「為要使他的榮耀之豐富被他憐憫的對象認識」；[91] 同樣，現代中文譯本翻作「把他豐富的榮耀向我們顯明出來。我們是他憐憫的對象」。不過，原文介系詞的意思很可

83 E.g., *EDNT* 3.155*a*; Black 133.

84 Moo III 608, 609. Cf. Schreiner 521-22.

85 見《羅》2.766-68。亦參「九 6～13：神的揀選」（上面 127-36）。

86 Byrne, *Sons* 136; Byrne 303.

87 「你曾命令我，在你的聖山上建造聖殿……仿照你起初所備置的聖幕的式樣（μίμημα σκηνῆς ἁγίας ἣν προητοίμασας ἀπ᾽ ἀρχῆς）」（思高）。μίμημα='copy, image'（BAGD 522 [s.v.]）；此字在 LXX 僅此一次，在新約沒有出現。προετοιμάζω 在 LXX 另外只出現一次（賽二十八 24）。

88 參《羅》2.661-62。

89 見《羅》2.732-33。

90 γνωρίζω ='[I] make known', 參上面註 71、67。

91 NIV: 'to *make* the riches of his glory *known to* the objects of his mercy'. 即是將介系詞 ἐπί 譯為 'to'.

能不是「向」，[92] 而是「在……上」，[93] 得出的意思即是：神要使「祂傾倒在蒙憐憫的器皿上的榮耀之豐富」被人認識。被誰認識呢？首先和主要的是被這些蒙憐憫的器皿本身認識；他們是神憐憫的對象，自然經歷和認識到神的榮耀（憐憫）的豐富。但是神為甚麼要以耐心容忍忿怒的器皿（22b），才能達到「使蒙憐憫的器皿認識神傾倒在他們身上的、豐富的憐憫」這目的呢？[94] 答案可能是這樣：神以耐心容忍以色列的不信，這就顯出以色列的頑梗之罪到了嚴重的程度（參九 30～十 21，尤其是十 21）；[95] 以色列的不信，使他們成為神忿怒的器皿（他們如今就是神的忿怒之對象；他們若不

---

92 除了本節，γνωρίζω 在新約另外出現 24 次（17 次在保羅書信）。五次沒有間接受詞，即是沒有說明讓誰知道（九 22；弗六 19；腓一 22；路二 17；約十七 26b）。在其餘的 19 次中，14 次為主動語態，間接受詞皆用間接受格（dative of indirect object）表達：ὑμῖν（林前十二 3，十五 1；林後八 1；加一 11；弗六 21；西四 7、9；約十五 15〔主詞是耶穌〕；彼後一 16）、ἡμῖν（弗一 9〔主詞是「神」〕；路二 15〔主詞是「主」〕）、μοί（徒二 28〔主詞是「神」〕）、οἷς（西一 27〔主詞是「神」〕）、αὐτοῖς（約十七 26a〔主詞是耶穌〕）。在被動語態的五次中，三次的間接受詞也是用間接受格表達（弗三 3、5、10），只有兩次用介詞片語：εἰς πάντα τὰ ἔθνη（羅十六 26）、πρὸς τὸν θεόν（腓四 6）。以上的資料顯示，本節（羅九 23）的 ἐπὶ σκεύη ἐλέους 是 γνωρίσῃ（主動語態，有別於十六 26 和腓四 6）的間接受詞之可能性很少。

93 I.e., ἐπί = 'on /upon' (KJV, NKJV, TEV, CEV / NEB, NAS). Cf. RSV: 'for'. 金譯（「向那些……器皿身上彰顯」）則似乎是兩種譯法的（不正當的）混雜物。

94 （1）Mounce 202 n.29 因此認為，NIV 'to' 這譯法不對，譯為 'upon' 才對；而動詞的間接受詞不是信徒，而是不信的人（參下面註 96 所屬正文）。（2）按盧格仁 329 的解釋，「以色列人像法老當日一樣，現在是一個『遭忿怒的器皿』。神在丟棄他們這件事上也有同樣的雙重目的：（一）祂要因此表明祂的忿怒，使人認識祂的權能。……（二）……神要顯明祂為『蒙憐憫的器皿』所存留的榮耀的豐富。正由於以色列人剛硬，因此以色列人棄絕了他們的彌賽亞而使自己也被棄絕，便使福音傳遍世界各地，而使猶太人，而尤其是外邦人，都成為『蒙憐憫的器皿』。」經文所論的卻不是神在丟棄，而是在以耐心容忍不信的以色列之目的。（3）Stott 272-73 的解釋產生類似的困難：'the revelation of his wrath to the objects of his wrath was with a view to the revelation of his glory to the objects of his mercy.' 這解釋似乎把 23 節的子句視為表達了 22a「要顯明他的忿怒」的目的；但 23 節較可能是表達 22b「以耐心容忍了忿怒的器皿」的目的。

95 Cranfield 2.497.

悔改，終必滅亡），因而成為蒙憐憫的器皿之襯托物，凸顯了神在信主的外邦人（和猶太人）身上所施的憐憫；而信主的外邦人（和猶太人）看見神以耐心容忍的、不信的以色列（神的忿怒現今已在他們身上，他們若不悔改，終必滅亡），就更能了解神在他們自己身上所施的憐憫是何等豐盛。

這第三個目的也許還包含一**次要的意思**：神要使「祂傾倒在蒙憐憫的器皿上的、祂的榮耀之豐富」被神**忿怒的器皿**認識，意即神以耐心容忍不信的以色列，其部分目的是要使**他們**得知神在信主的外邦人（和猶太人）身上所施的憐憫。[96] 這個次要的意思與形容動詞「容忍」的「以極大的耐心」（22b，金譯）這介詞片語之含義——「為要給他們悔改的機會」——相符。[97] 支持這個次要意思的另一點是，保羅在下文將會指出，（1）「由於他們〔猶太人〕的過犯〔拒絕福音〕，拯救便臨到了外邦人〔蒙憐憫的器皿〕，〔為要〕使猶太人嫉妒發憤起來」（十一 11，現中）；（2）保羅身為外邦人的使徒，十分看重他向外邦人傳福音的職事（13 節），其部分的目的就是，「或者我也可以激發同胞的嫉妒發憤的心，藉此拯救他們當中的一些人」（14 節，現中）。這就對我們提示，神以耐心容忍不信之以色列的第三個目的也許包含這個意思：要他們看見神對信主的外邦人（和猶太人）所施豐富的憐憫（救恩的豐盛），從而激發起他們要同樣獲得憐憫（得享救恩）的心。[98]

葛嵐斐正確地強調，這兩節所論的三個目的之中，第三個（23 節）佔了支配性的地位，其顯著性可見於以下的事實：（1）只有第三目的是由連接詞「為要」（思高）引出；（2）此目的子句

96 Mounce 202 n.29（參上面註 94 之〔1〕）。

97 參上面註 22 所屬正文，註 65 所屬正文（198-99、208）。

98 W. L. Lane（*DNTT* 3.912）指出，保羅在 19 節及下的討論有這樣的含義：神在呼召以色列向「神在基督裏所表達的恩典」開放，並經歷神的憐憫。

（23a）在句子中所佔的位置，此目的子句隨後有兩個關係子句（23b、24節）延伸它的意思，第二十五至二十九節進一步集中注意力在它身上，這幾樣都使這目的子句受到強調；（3）此子句的內容使它與別不同，因為彰顯祂的榮耀之豐富正是神至終的目的。[99] 根據此事實，葛氏（也是正確地）認為：神要彰顯祂的忿怒（22a），和神要在蒙憐憫的器皿身上彰顯祂的榮耀之豐富（23a），並不是完全均衡的兩股力量，彷彿祂一時要這樣、一時要那樣似的；前者必須被視為居從屬地位，後者才是神至終的、滿有恩慈的目的。葛氏進一步認為，「神……容忍了……」（22b）那句話與表達目的的三個詞語之間的關係可表達如下：神容忍了……是為了第三個目的（23a）之故，也是（由於第三目的之達成有賴於另外兩個目的之達成）為了第一（22a上）和第二個目的（22a下）之故。[100] 不過，基於上文對三個目的之解釋，筆者認為第三目的之達成並非有賴第一和第二目的之達成。因為（按筆者的理解）：（1）神要顯明祂的忿怒（第一目的）所指的是悖逆的以色列（若終不悔改）至終要經歷的最後審判，但這審判不一定要發生，神才可以在蒙憐憫的器皿身上彰顯祂豐盛的憐憫（第三目的）；如今悖逆的以色列反而可藉著悔改信主而從「忿怒的器皿」變為「蒙憐憫的器皿」。[101]（2）神要彰顯祂的大能（第二目的）所指的主要是祂的拯救能力，而神彰顯祂的榮耀之豐富主要是指顯明祂豐盛的憐憫，即是祂的救恩；如此，第二目的和第三目的至少是部分重疊的。

99　Cranfield 2.496, endorsed by Piper 196-97. 我們在上文將「神的榮耀之豐富」解為特指神豐盛的憐憫，但（3）仍可成立，因十一32表明，神至終的目的是「要憐憫所有的人」（新譯）。Cf. Dunn, *Theology* 513: 'within the light and shade of 9.14-23 the strongest note is that of mercy.'

100　Cranfield 2.496, endorsed by Piper 169.

101　Cf. C. Maurer, *TDNT* 7.364;「當然，這思想沒有明白地表達出來，但顯然是保羅的話〔'statements'〕的背景。」亦參上面註 57 首段，及九24 註 23 所屬正文（207、220-21）。

如註釋首段所指出，第二十二、二十三這兩節是一未完成的條件句子的發端子句。保羅沒有完成他的條件句子的原因可能是這樣：他在第二十三節提到「那蒙憐憫……的器皿」後，便立即轉而肯定他在四章十六節說過、並在本章一直有想到的一件事實，即是外邦人和猶太人一同有分屬於神的選民（24 節）。作了這項陳述後，他隨即引舊約聖經為證（25～26 節），因而原先的條件句子的歸結子句便被遺忘了。[102]

c　聖經預言神的作爲（九 24～29）

九 24　「這器皿就是我們被　神所召的，不但是從猶太人中，也是從外邦人中。這有甚麼不可呢？」

本節與上文的關係至少有三個解釋：[1]（一）原文開首的關係代名詞的前述詞是上一節的「（蒙憐憫的）器皿」，本節全節是繫於該片語的關係子句。[2]（二）該片語是本節「我們」的前述詞，而本節的餘下部分是形容「我們」的關係子句。[3]（三）本節開始新的一句（24～26 節）和新的一段（24～29 節）。[4] 在頭兩種理解之間，前者比後者較簡單和合理，因此較為可取：後者要假定關係代名詞的

102 Knox 548.

1　現中開首的「因為」（cf. TEV 'For'）不曉得是如何得來的。

2　Cf. Cranfield 2.497-98（活泉 158）；Morris 369; Glenny, 'Romans 9:25-26' 47 n.23. 按這種理解，陽性的 οὕς（其前述詞 σκεύη 是中性的）是按意思造句（*constructio ad sensum*），或是被隨後的人稱代名詞 ἡμᾶς 同化（by attraction: SH 263; 精華 494）的結果；ἡμᾶς 與 οὕς 同格（in apposition to it）。Moo III 611 n.3 (1) 認為，動詞 ἐκάλεσεν 的雙重賓詞（οὕς, ἡμᾶς）不利於（一）；但 ἡμᾶς 的功用是表明關係代名詞所指的是誰（Dunn 2.570 ['identifying']; 參下面註 9），並使本節的陳述具有個人認信的性質（Cranfield 2.498; 參下面註 16 及所屬正文）。

3　I.e., οὕς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς = ἡμᾶς, οὕς καὶ ἐκάλεσεν（Moule 168）。McKay §20.1.6 認為 ἡμᾶς 是「前述詞被納入關係子句之內」的例子；作者引四 17（和十五 18）的 θεοῦ 為類似的例子。但四 17 的情形與本節不同（參《羅》1.626 註 1）。

4　E.g., NEB: 'Such vessels are we, whom he has called . . .' Cf. Nestle-Aland; Dunn 2.570; Schreiner 525.

前述詞在該代名詞之後出現，這一點不利於此說。[5]用來反對（三）的理由是，將本節的關係代名詞和它的前述詞（視為 23 節的「器皿」）拆開並不合理，而且本節和上一節在題材上也是不能分割的。[6]不過，葛嵐斐指出，以關係代名詞將一獨立句子連於前一句，這做法有時見於希臘文的文獻，事實上是使徒行傳的體裁的一個特色。[7]與此同時，有兩點理由支持（三）：（1）如上兩節註釋末段所指出，保羅似乎忘記了原先的條件句子尚未完成（只有發端子句，22～23 節），因他急於要申明本節所說的事實；本節的關係代名詞是**陽性**的，引介上一節末句的關係代名詞是**中性**的，二者的前述詞也是**中性**的，[8]這種文法上的不連貫（在條件句子沒有完成的事實底下看）同樣提示，本節是新一段的開始。[9]（2）保羅在隨後的五節（25～29 節）引用舊約聖經來支持本節的陳述，這就一方面使本節與下文緊密相連，另一方面使這數節（24～29 節）與上文分

---

5 Cf. Moo III 611 n.3 (2).

6 Chae 233 n.79. 但作者在 234 不一致地以本節為新一段的開始：「C. 神的揀選及對猶太人和外邦人之應用：九 24～29」。

7 Cranfield 2.498. 以下的例子足為例證（括號內的英譯本在該節開始新的一句）：οὓς — 徒六 6（NRSV, NAS），十七 7（NKJV），十九 25（NKJV, NRSV），二十四 19（NKJV），二十八 15（NKJV, NRSV）；πρὸς οὓς — 徒二十五 16（NKJV）；οἵ — 徒一 11（NRSV, NAS），二十八 10（NKJV, NRSV, NAS）；ἐξ ὧν — 徒十五 29（NKJV, NRSV, NAS）；παρ' ὧν — 徒二十二 5（NRSV, NAS）；οἷς — 徒一 3（NRSV, NAS），ἐν οἷς — 徒二十六 12（NKJV, NRSV, NAS）；ἐν αἷς — 徒二十四 18（NRSV）。

8 ἐπὶ <u>σκεύη</u> ἐλέους, <u>ἃ</u> προητοίμασεν εἰς δόξαν, <u>οὓς</u> καὶ ἐκάλεσεν . . . Piper 164 認為 οὓς的前述詞是 ἅ, ἅ的前述詞才是 σκεύη；但 σκεύη 較可能同時是兩個關係代名詞的前述詞，後二者是平行的（cf. Louw 1 §22 [5.8-10]）。

9 Dunn 2.570 則認為，文法上的不連貫提示，保羅可能有意要讀者將未完成的句子（22～23 節）懸於半空，留心這（隨著中性的關係代名詞之後出現的）未料到的陽性關係代名詞，然後從隨後的「我們」得知該代名詞的意義。此說似乎假定保羅故意不把條件句子完成；但這裏的情形有別於二 21（參《羅》2.405）。

開，構成一比較上是獨立的單元。[10] **總結本段的討論**，筆者認為可合併（一）、（三）如下：就本節的文法形式而言，本節是一關係子句；但就其功能而言，本節相當於一個主句，因而可視為一個獨立的句子，開始新的一段（24～29 節）。[11] 保羅將會在其中解釋，神將蒙召的猶太人和外邦人造成一個「混合的」、末世性的、神的子民，這事在舊約聖經早已預言，即是早已在神的計畫中。[12]

「這些器皿居然又是我們……」（呂譯）這譯法，反映了原文開首有一小字（「又」）；不少英譯本同樣把它連於「我們」，以它為強調那些蒙憐憫的器皿「正是」我們。[13] 但是按原文的字序，此小字被放在動詞「召」字之前，並且因而被該動詞與「我們」隔開，故其功用較可能是將「召」字和前一句的動詞「早預備」連起來，得出的意思即是：那些蒙憐憫的器皿是神「早已預備要得榮耀」（23b，新譯），**並且**「從猶太人中〔及〕從外邦人中……呼召出來的」（現中）。[14] 這個意思回應了八章二十九、三十節的思想：神所「預知」和「預定」的，祂也「呼召」他們。如在該處一樣，「呼召」不宜解為「有效的呼召」；不過文理表示，這些被召者實在回應了神的呼召。[15]

---

10 Cf. Piper 164-65. Piper 164 引 Schlier 303 的話：'In substance the relative clause becomes a main clause.'

11 若以英文表達：In terms of its grammatical form this verse is a relative clause; but in terms of its syntactical function it is equivalent to a main clause, and thus can serve as an independent sentence beginning a new paragraph. Flusser（'Romans 9:24-33' 82）則認為本節一方面結束 14～24 節這一段，同時過渡至另一段（24～33 節）。

12 Cf. Byrne 301.

13 I.e., καὶ (ἐκάλεσεν) ἡμᾶς= 'Even/even us' (KJV / RSV, NIV, NKJV, NAS).

14 Cf. Käsemann 273; Schlier 303; Piper 164; Dunn 2.570.

15 參《羅》2.727。Klein（'*Kalein*' 56-57）也是不贊成在此解為「有效的呼召」；他認為保羅的意思是，神「稱」我們為基督徒，使我們歸屬於祂。如 Marshall（*Kept by Power* 140）所解釋，新約所用的「預定式」語言保障了一項真理，即是**在救恩一事上，採取主動的總是神**；祂呼召人歸向

加在動詞「呼召」之後的「我們」一詞，從體裁的角度說是有點笨拙，但其功用是使本節的話獲得認信之性質。[16]「我們」就是神所呼召的「蒙憐憫的器皿」（23 節）；保羅現在所關注的是這些器皿，至於那些「忿怒的器皿」（22b），他不再加上解釋。[17] 這些蒙憐憫的器皿，「不但是從猶太人中，也是從外邦人 [18] 中」被神呼召出來的（這裏明白地提到神所呼召的人的來源）；[19]「不但……也」這種講法 [20] 則顯然將重點放在「**也包括外邦人**」這思想上。[21] **由此可見**，「忿怒的器皿」和「蒙憐憫的器皿」之間的分界線不是按種族劃分，彷彿前者是外邦人、後者是猶太人似的；[22] 決定性的因素乃是神的呼召。此呼召橫跨整個人類，使「忿怒的器皿」可以藉著

祂，又藉著聖靈在他們心裏作工；因此，救恩絕不是人的功德的結果，一個人也絕對不能自救，他必須先被神所召。Cf. Edwards 242: 教會存在是由於神呼召了它；它永遠地和到處見證神「先行的恩典」（'prevenient grace'）。亦參《羅》2.746 註 5。

16 Cranfield, 'Changes' 284（作者稱「我們」為「認信的複數第一人稱」之一例）。亦見上面註 2 末。

17 Morris 369.

18 Cosgrove 82 指出，不但希臘化運動時期的猶太人常以 ἔθνη 一字區別以色列和其他的人民，說希臘語的猶太人也可以稱以色列為 ἔθνος，即是 ἔθνη 之中的一國；如此，後面這個字可指蓋括性的「列國」（'the nations' in general），也可指除了以色列之外的列國。作者因此認為，在本書中 ἔθνη 應一致地譯為「國」或「民」（'nations' or 'peoples'; 參呂譯本節「外國人」），然後讓文理斷定每一次的明確意思。不過，就事實而論，此字在保羅書信的主要用法是指外邦人（參《羅》1.191 註 33）。

19 οὐ μόνον <u>ἐξ</u> Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ <u>ἐξ</u> ἐθνῶν = 'not *from among* Jews only, but also *from among* Gentiles' (NAS).（底線及斜體皆為筆者所加。）保羅不用「以色列」一詞（6 節），而是回復「猶太人」與「外邦人」的對比（三 29）。

20 οὐ μόνον . . . ἀλλὰ καί. 在保羅書信另見於：一 32，十三 5；林後八 10、21，九 12；弗一 21；腓一 29；帖前二 8；參：羅四 16。亦參《羅》2.41 註 1。

21 W. S. Campbell（*DPL* 182*a*）謂保羅提及外邦人被包括在神的子民之內，就只有此處（羅九 22～24）；但十一 17～20 至少間接地提及同一件事情。亦參《羅》1.566 之（二）、（三）兩點。

22 這是猶太人的觀念；參九 22～23 註釋註 64 所引次經馬加比貳書六 13～16（上面 208）。

悔改和信心回應神的呼召，而變成「蒙憐憫的器皿」。[23] 這個由猶太人和外邦人組成的教會，乃是神的計畫初步的完成。[24] 這就證實上文所已指出的事實，即第二十三節上半所言的「第三個目的」和第二十二節上半所論的「第一個目的」並不是均衡對應、等量齊觀的：神要彰顯祂的榮耀是比要顯明祂的忿怒更高的動機；神展示祂的忿怒是居於從屬的地位，彰顯祂的憐憫才是祂至終的目的（儘管這一點要到第十一章才更清晰地表明出來）。[25] 像三章二十九、三十節和四章十二、十六節一樣，本節隱含了「教會為一」的真理，而本節顯然是本章一個神學重點之所在；[26] 因為教會的組成乃是神在救恩歷史中行事的目標，教會的存在正好證明了神的救恩計畫沒有落空（參 6 節），而是已經（部分）並且繼續獲得完成。[27]

和合本在本節末補充了「這有甚麼不可呢？」這辭令式問句。關於此點，上文已有交代；請參九章二十二至二十三節註釋首段之（二）（上面 194）。

九 25　「就像　神在何西阿書上說：
那本來不是我子民的，
我要稱爲『我的子民』；
本來不是蒙愛的，

23　參九 22～23 註釋註 101 及所屬正文（上面 216）。

24　Harrington（'Romans 9-11' 60, 61; cf. Harrington 99）稱之為救恩歷史現在和暫時（'present, though provisional'）的目標。但「暫時」一詞值得商榷，因它有「日後可能被改變或取代（或確定）」的含義。較好的講法是：新約教會的成立是上古（神對亞伯拉罕）的應許「半末世性」的實現；至終的末世性之應驗有待世界末日，即是神的計畫完成之時（Karlberg, 'Eschaton' 123: 'It is the *semi*-eschatological realization of the ancient promises: the final eschatological fulfillment awaits the consummation'）。

25　參九 22～23 註釋倒數第二段（上面 215-16）。

26　Cf. Michel 305. 亦參《羅》1.566（三）、607-8（三）。

27　Cf. Nygren 374.

我要稱為『蒙愛的』。」

九 26　「從前在甚麼地方對他們說：

你們不是我的子民，

將來就在那裏稱他們為『永生　神的兒子』。」

保羅現在開始辯證，神不但從猶太人也從外邦人中呼召人作蒙憐憫的器皿（24 節），此事應驗了神自己在舊約聖經裏的宣告。在目前的兩節，保羅將何西阿書二章二十三節和一章十節原指北國以色列的預言，應用到外邦人蒙神呼召一事上；在隨後的三節，保羅將以賽亞書十章二十二至二十三節和一章九節論以色列的「餘民」的話，應用到自己當代的猶太人的宗教處境上。但第二十四節的次序是「從猶太人中……從外邦人中」；即是此五節與上一節的次序剛好相反，因而與上一節構成交叉式排列法。[1] 這次序顛倒了通常的次序（先對猶太人，也對希臘人／外邦人〔一 16，二 10〕），使保羅對「蒙憐憫的器皿」之重新定義（不但包括猶太人，也包括外邦人）所產生的強烈印象更為有效。[2]

第二十五節開首的「就像」或「就如」（新譯）一詞，很可能不只是引介一個比較，而是引介一個應驗了的預言，意即「這就／正是」（現中／金譯）神在何西阿書上所說的。[3]「在何西阿書上」

1　Cf. Moo III 611; Myers, 'Rom. 3-8' 33 n.19; Harvey, 'Romans' 133; 'Oral' 288. 關於交叉式排列法，可參《羅》2.22 註 18，584-85。保羅在此引用了一連串的舊約引句，這些引句因為含有重要的字詞而彼此相連；這種做法與拉比的做法相似（cf. M. Silva, *DPL* 637*a*）。

2　Dunn 2.572.（「重新定義」是相對於猶太人的觀念而言；參九 24 註釋註 22 及所屬正文〔上面 220〕。）參下面註 50、51 及所屬正文（233）。

3　ὡς καί = 'As indeed' (RSV, NRSV). Glenny（'Romans 9:25-26' 49）提出理由支持正文的立場，包括：（1）ὡς 在可七 6、路三 4 和徒十三 33 是用來引介舊約聖經的話，表示所描述的事件之發生應驗了預言。（2）當保羅偶然引用舊約聖經作為新約真理的類比時，他通常是引用一段非預言性的經文來教導道德性的真理；但這些取自何西阿書的引句是關乎末日福澤的預言，取自以賽亞書的引句支持在猶太人中只有「餘民」正在獲得救恩。（3）29 節開首用 καθώς（此字常用於 καθὼς γέγραπται 此引句公式內；參《羅》1.263 註 1，402 註 2），這提示 25 節的 ὡς 只是 καθώς

原文只作「在何西阿」；[4] 保羅也許並不認識一本獨立的何西阿書，若是這樣，原文此詞的意思便較可能是「在（十二〔小〕先知書開首的）何西阿部分」，就如十一章二節的「在以利亞」（原文直譯）意即「在（列王紀的）以利亞部分」。[5] 在原文，「說」字的主詞只是隱含於動詞內的「他」（現中），但引句內的「我」顯然是神的自稱，因而「他」所指的肯定是神（同一現象見 15 節）。[6]

首個引句（25b）出自何西阿書二章二十三節（七十士譯本及馬索拉抄本 25 節）；按原來的文理，此句是耶和華指著背道的北國以色列說的應許：「我要愛憐羅魯阿瑪（不蒙愛憐者），我要對羅阿米（非我人民）說：『你是我的人民』」（思高〔25 節〕）；[7] 被棄的北國十個支派（參：王上十一 31、35）將要再獲約民的地位，重新得享神的恩寵。保羅按其論證之需，對所引自的七十士譯本原句作出以下**主要的修改**：[8]（一）保羅將引自何西阿書二章二十五節（七十士譯本）的兩句原來的次序倒轉過來，這使「非我人民」那一句被提前放在第一位置，平順地與上一節「〔神〕不但是從猶太

的變體，25～26 節的引句跟 29 節的引句有同樣的意義，即不僅為類比，而是預言的應驗。*Pace* Hafemann, 'Romans 11:25-32' 47; 作者認為 ὡς 表示，保羅是在比較神把外邦人從不信呼召出來，和神把以色列從放逐及審判恢復過來（即 25～26 節是按著其原意指猶太人〔參正文再下一段末〕）。

4　ἐν τῷ Ὡσηέ. 參可一 2：ἐν τῷ Ἠσαΐᾳ τῷ προφήτῃ（「在先知以賽亞」）；羅十一 2：ἐν Ἠλίᾳ（見下文）。

5　Burchard, 'Römer 9,25'. 徒七 42a 提到一本「先知書」，隨後所引的話（42b～43 節）出自阿摩司書（五 25～27）。不過作者承認，保羅從沒有提及一本「十二先知書」，也沒有在他處提及另一個小先知的名字。Flusser（'Romans 9:24-33' 85）則認為，保羅「無疑是引自屬於他自己的那本何西阿書」。參十一 2 註釋註 21 及所屬正文（下面 465）。

6　Cf. G. Schrenk, *TDNT* 1.757.

7　「羅魯阿瑪」（和合「羅路哈瑪」）和「羅阿米」依次為何西阿之妻歌篾所生的女兒和（第二個）兒子的名字，分別象徵了神對毀約的以色列的態度：「我不再憐憫以色列家」，「你們已不是我的子民」（思高：何一 6、9）。

8　活泉 158 謂保羅「隨意引用何二 23 的經文」；從正文的下文可見，這「隨意」是大有理由的。

人中，也是從外邦人中」呼召人的陳述聯繫起來：保羅讓讀者自行把上一節的「外邦人」與本節的「非我人民」連起來；對於任何熟悉猶太人的自我定義者，保羅這種含蓄的認同是顯而易見的。[9] 簡言之，保羅將特別適用於外邦人的那一句放在前面。[10]（二）原句的「我要說」在引句被改為「我要稱」（「稱」原文即上一節的「呼召」）；[11] 這就增強了引句及其「解釋」（即 24 節）在用詞上的一致，同時凸顯了此引句和下一個（即 26 節的）引句之間（兩者都是應用在外邦人身上）主題上的合一，因為「稱」字分別出現在保羅此複合引句的首末部分，前後呼應，清楚的表明了保羅的重點所在。[12]

（三）七十士譯本的原句是「我要憐憫那不蒙憐憫的」，但有幾份重要的古卷作「我要愛那不蒙愛的」，後者很可能就是保羅所用的文本之語句。[13] 保羅省略了開首的動詞「我要愛」，為要將

---

9 Stanley, *Scripture* 110 with n.79; Aageson, 'Typology in Romans 9-11' 63. 留意 26 節的引句（LXX 何二 1）重複了「不是我的子民」的思想；這是 LXX 何二 25 和二 1 最明顯的聯繫（Aageson, 'Scripture in Romans 9-11' 272）。οὐ λαόν μου 構成一個意思，相當於一個專有名詞（cf. MHT 3.282; BDF §426）；此詞在 LXX 是「羅阿米」（לֹא־עַמִּי）這個希伯來名字（見註 7）的翻譯。

10 Cf. SH 264; Cranfield 2.499 n.4; Schreiner 527.

11 ἐρῶ 一經改為 καλέσω, 整句的結構亦隨之改變（cf. Stanley, *Scripture* 110-11）。比較：

原句　ἐρῶ τῷ Οὐ-λαῷ-μου λαός μου εἶ σύ（動詞 + 間接受詞 + 限定子句）

引句　καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου（動詞 + 雙重受格）

12 Stanley, *Scripture* 110; Moo III 612-13; Black 134; Chae 235; cf. Aageson, *Written* 54; 'Scripture in Romans 9-11' 272.

13 比較：LXX 原句　<u>ἐλεήσω</u> τὴν Οὐκ-ἠλεημένην

保羅的引句　τὴν οὐκ ἠγαπημένην <u>ἠγαπημένην</u>

Stanley（*Scripture* 112）辯證：（1）LXX 原句是 ἐλεήσω . . . ἠλεημένην 而不是 ἀγαπήσω . . . ἠγαπημένην（異文），這一點似乎毋庸置疑：希伯來文動詞「憐憫」（רחם）在何西阿書出現的七次，在 LXX 全部用 ἐλεέω 翻譯；在 LXX 的其餘部分也有類似的情況，在超過七十次之中，用 ἀγαπάω 翻譯的只有四次。（2）若 ἐλεήσω 是保羅所用的「原典」（參《羅》2.781 註 2）的語句，他是沒有理由要把它改為 ἠγαπημένην 的，因他在本章上文已三次用過「憐憫」的字彙（15、

「那不蒙愛的」納入在本節居主導地位的「呼召」（即「稱」之原文）這主題之內，即是「那不蒙愛的」變成「稱」字的受詞，像「非我人民」一樣（保羅加上「又」字〔思高〕將兩個受詞連起來）；而這新的結構「我要稱那不蒙愛的」要求隨後加上「為蒙愛的」一詞。[14] 就是這樣，原來是由兩部分構成的、關於神加諸以色列之審判將要被廢棄的應許（「我要愛／憐憫……；我要對……說」），在這裏被結集為一項陳述（「我要稱」）；保羅以這項陳述作為耶和華要呼召外邦人（即「非我人民」和「不蒙愛的」）成為「我的子民」的預言。[15]

18、23 節）（cf. Moo III 612 n.9; Schreiner 527; Richardson, *God* 64）。（3）這就是說，保羅所用的文本作 ἀγαπήσω . . . ἠγαπημένην. SH 264 同樣認為是這樣：這正是保羅和彼得獨立地引用 LXX 何二 25 的有力證據：羅九 25 的鑰詞是 λαός 和 ἀγαπᾶσθαι. 彼前二 10 的鑰詞則為 λαός和 ἐλεεῖσθαι（cf. Ellis, *Paul's Use* 94 with n.2）。

上述（本註開首）的原句和引句內的分詞之所以為陰性，是因「那不蒙憐憫的」在希伯來文聖經原來的文理中是指何西阿之妻歌篾的女兒（參上面註 7；Calvin 214〔加爾文 193 下〕）。通常與分詞連著用的否定詞是 μή. 不是這裏所用的 οὐκ；BDF §430(3) 將後者視為希伯來文語法（'Hebraism'）。較可能的解釋是，後者反映一種徘徊不去的意識，即是用來否定一純為事實之陳述的正當的否定詞是 οὐ（MHT 1.232）（參《羅》2.120-21 註 15）；因此，「這裏的否定詞『οὐκ』和……分詞合用，是作為強調語氣之用」（活泉 159）。

14　SH 264 認為，在 καλέσω + 雙重受格這結構內，動詞的意思只可能是「稱」（cf. Murray 2.39），儘管此詞在上一節的意思是「呼召」。Cranfield 2.500 表示同意，但認為這裏的「稱」是「有效的稱」（'effectual naming'），相當於 24 節的 ἐκάλεσεν 所指的「有效的呼召」（'effectual calling'）；Morris 370 n.116 持類似的看法。Klein（'*Kalein*' 54-55）也是認為「稱為」在此意即「使之成為」。**筆者倒認為**保羅是在從事文字遊戲：字面的意思顯然是「稱為」，但其背後有神的「呼召」以及對此呼召之回應（24 節）；這就是說，神所「稱為」「我的子民」和「蒙愛的」，就是那些回應了神的呼召作「蒙憐憫的器皿」的人。無論如何，保羅將他的兩個引句（25、26 節）繫於「呼召」這個主旨（so Hays, *Echoes* 66），這一點是毫無疑問的。

15　Cf. Stanley, *Scripture* 111-13. Glenny（'Romans 9:25-26' 44 n.8）提醒我們（參九 6b～7a 註釋註 17 所屬正文〔上面 97-98〕），「神的子民」在舊約有兩種用法：指神的選民以色列，即「外在的」神的子民（出六 7；申七 6），或指「真以色列」，即是以信心及順從為標誌的「內在的」神的子民（利二十六 3～12；參：出十九 5～6）；前者只是在肉身上受了割禮，後者則在心靈上受了

第二個引句（26 節）出自何西阿書一章十節下半（七十士譯本及馬索拉抄本二章一節）；保羅的引句或是七十士譯本的原文照錄，或是略有增刪。[16] 呂振中譯本最能表達此引句原來的構造：「將來必這樣：從前在甚麼地方有話對他們說：『你們不是我的子民』，就在那地方，他們就必稱為永活上帝的兒子。」[17]「永生神」原文直譯為「活的神」；這是七十士譯本常見的詞語，在新約亦多次出現；[18] 此詞通常是無冠詞的（如在本節），可見此結構已成為一種固定的格式，跟有冠詞的格式在意思上並無分別。神被稱為「活的神」或「永生神」，不單因為祂是「活到永永遠遠」的（啟四 9、10，十 6，十五 7），也因為祂「本身是生命的根源」（約五 26，現中）——不論是自然創造的生命（提前六 13）或是救贖的新生命（羅四 17，八 11；弗二 5～6；西二 12～13；約五 21）。

按原來的文理，先知何西阿是在預言以色列被擄後的復興，「在甚麼地方……就在那地方」所指的很可能「是神原賜的應許之

割禮（申十 16，三十 6）。作者認為，何西阿所預言以及保羅的引句所指的，是第二個意義的「神的子民」，筆者倒認為，在何西阿的原句中，「稱為『我的子民』」與「不是我的子民」相對，因此前一個「我的子民」所指的不必超過「重新作神的立約子民」之意（即上述的第一個意義），儘管在保羅的應用裏，「神的子民」確是用在上述第二個意義上（參：羅二 28～29〔《羅》1.417-18〕；加六 16）。

16 視乎原句下半是保羅所用的 ἐκεῖ κληθήσονται，抑是一些古卷所作的 κληθήσονται καὶ αὐτοὶ υἱοί。Stanley（*Scripture* 113）認為此問題最好視為未有定論。

17 ἐρρέθη 和 κληθήσονται 翻譯了希伯來原文的同一個字（אָמַר），二者都是 divine passives（so Cranfield 2.500 n.3），即是「說」者和「稱」者都是神。因此，「人……對他們說」（思高）這譯法值得商榷；較正確的意譯是「我曾經／曾對他們說過」（現中／金譯）。Aageson（'Scripture in Romans 9-11' 272-73）認為，保羅想起 LXX 何二 1，也許是由於該節的 κληθήσονται 與 LXX 創二十一 12（引於羅九 7）的 κληθήσεται 之聯繫：從以撒生的才「稱為」亞伯拉罕的後裔（7 節）；「不是我的子民」要被「稱為」「我的子民」和「永生神的兒子」。

18 依次見《來》1.238 註 14；《帖前》99 註 172。關於「活」字（ζῶν = ζάω 的分詞作形容詞用），可參《帖前》100。

地」；[19] 神曾斷絕了祂與以色列立約的關係（何一 9），但在同一個地方，神要與以色列民恢復此立約關係，他們不再稱為「不是我的子民」，乃要稱為「永生神的兒子」。但在保羅的引用下，「在甚麼地方……就在那地方」所指的是甚麼呢？這有至少三個答案：（一）如在原句一樣，引句此語是指巴勒斯坦；保羅所指的是列國在末日（按照猶太人的期待）要聚集在耶路撒冷，協助開創彌賽亞的國度（參：賽二 2～4，六十 1～22；彌四 1～3；亞八 20～23）。[20] 不利於此說的一點是，保羅先提到外邦人蒙召（25～26 節），然後才提到猶太人（27～29 節），即是將先知所預期的次序倒轉過來。[21]（二）此語只是保羅所引用之原句的一部分，保羅沒有想到此語在其新的文理中的意思，我們也不必細究其明確之意。[22] 保羅若要以此語強調甚麼，其重點也較可能不是地域性而是神學性的：[23]「就在我曾對他們說過……的地方，我將要稱他們為……」（金譯）。

---

19 唐佑之，《何西阿書》61。支持此解釋的一個理由是，何二 23a（23b 引於羅九 25）提到神應允將耶斯列民「種在這地」。So Glenny, 'Romans 9:25-26' 45. 作者認為何一 11 提到「這地」和「耶斯列的日子」（意即在神栽種的日子），同樣支持上述解釋。不過，該節的「這地」有至少兩個解釋：或是指以色列民被擄之地，或是指他們回歸所到的迦南地（串釋註）；「有人更以為是指死人之地」（唐佑之：同書 63）。Fitzmyer II 573 認為何一 10 的「地方」可能是指耶路撒冷；Mounce 203 n.34 認為是耶路撒冷（又或者是巴勒斯坦）；Moo III 613 則認為是指以色列被擄之地。

20 Cf. SH 264 (1). Munck 12-13, 72-73（cf. *Paul* 306-7）認為 ἐκεῖ 也許是保羅加上的字（參上面註 16），所指的很可能是耶路撒冷。

21 Wall, 'Israel' 455. Cranfield 2.500 的反對理由是：何西阿原句的「地方」不一定是指耶路撒冷，拉比對何西阿的話之詮釋也沒有提到耶路撒冷。

22 Knox 550; Fitzmyer II 573; Mounce 203 n.34; Schreiner 528. Cranfield 2.501 認為：（1）何一 10（MT 二 1）的希伯來原文（בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יֵאָמֵר）很可能應譯為 'instead of its being said', 而保羅所引的 LXX 譯文（ἐν τῷ τόπῳ οὗ . . . ἐκεῖ）亦可能應如此理解（Schlier 304 就是這樣理解此語）；（2）即使不接納此解釋，假設保羅在引用此語時心中是在想及任何一個特別的地方，是極不穩妥的。

23 Dunn 2.572. Cf. Hume 149: 所指的是從前為以色列所佔的、作為神所寵幸的子民之地位。

可是，保羅在首個引句（25b）曾對何西阿原句作出修改，並將原句的兩部分結集為一項陳述（見再上一段末）；在本引句中，若有關「地方」的此語對他的論證並無意義，則他為何沒有將此語刪除呢？[24] 若原句並無「就在那地方」一詞，後者是保羅加上的，[25] 則此語對保羅更顯然是重要的。由此看來，**最可取的看法是：（三）**「地方」所指的是外邦人所在之地；不管他們是在世上的甚麼地方，神要從外邦人中呼召人成為祂的子民。[26]

保羅以「又」字 [27] 將這第二引句連於首個引句，二者同是在「這就是他在何西阿書上所說」（25a，現中）那個引句公式之下，彷彿二者是個連續的引句。這第二引句比起第一引句提供了兩點重要的新思想：（一）神要呼召外邦人——**就在他們所在之處**——成為祂的子民。從保羅過去的宣教工作以及他將來的宣教目標（十五22～29）可見，第二引句對他有這樣的意義：外邦人不用離開自己的本國來到猶大地，也用不著經由以色列祭司式的居間工作，便可蒙召成為神的子民。（二）現今的、神的子民被稱為「永生上帝的兒女」（現中）。[28]

關於這兩個引句（25b、26 節），（一）有釋經者認為：保羅並不是把引句應用在外邦人，而是應用在**猶太人**的身上。[29] 以色列人

24 Wall, 'Israel' 455.

25 有關的原文是 ἐκεῖ 一字；見上面註 16、20。

26 Morris 370; Moo III 614. Cf. SH 264 (2). Wall（同上面註 24）認為保羅所指的是羅馬（作者認為使徒行傳顯示，神揀選人的地方是羅馬）。活泉 159 則認為「保羅在這裏指的是分散各地的**猶太人**以及各地的外邦人」（楷體為筆者所加）。

27 καί = 'And/and' (e.g., NKJV, NRSV, NAS / NIV).

28 Glenny, 'Romans 9:25-26' 54.

29 Barth（*CD* 2/2 231）先以何西阿的預言為應驗於**外邦人**的蒙召；巴特說這兩節是「從大至小」的結論：如果對祂所咒詛及棄絕的外邦人，神的憐憫尚且是如此豐富和大有能力，何況對祂已應許要憐憫的以色列呢！但隨即說，我們甚至必須將保羅的引句視為純粹地重複了原來對**被棄的以色列**所說的預言，此預言在他們身上決定性地及完全地獲得應驗。

因不順從神，已失去被稱為「我的子民」的權利，但他們仍有復原的盼望（目前的兩節），儘管將要蒙憐憫的只是一個「餘民」（27～29 節）。第二十四節提到外邦人，只是附屬於「神對以色列的審判及憐憫」這個主題；第二十五至二十九節討論過猶太人之後，第三十節就再次提出外邦人被納入神子民中的問題。[30] **可是**，此說與第二十四節的重點不符：「不但是從猶太人中，也是從外邦人中」這種講法，顯然把重點放在**外邦人**身上。（二）另一些釋經者認為，保羅以何西阿的預言為應驗在**猶太人及外邦人**的身上。例如：莫悌亞認為，當保羅引用何西阿書時，他是想到第二十四節全節；他的意思是，在猶太人和外邦人蒙召（耶穌基督的教會由此而生）一事上，何西阿的這預言就應驗了。[31] 有認為**主要**的應用是對以色列：像何西阿一樣，保羅想像十二支派再次聯合成為一個子民，即是以色列「硬心」的部分和以色列的「餘民」有一天將會再次合而為一；但在被棄的以色列獲得恢復的同時，另一個「非我子民」（即外邦人）亦會蒙福。[32] 亦有認為對以色列的應用只屬**次要**：保羅將北國的十個支派視為不但預表了外邦人，也同時預表了

30 Davies 179. J. A. Battle（as reported in *NTA* §25[1981]-970）也是認為，保羅在此二節想到的是以色列現今的不信和將來的歸信。Schreiner 528 n.4 對此說評為「全無說服力」；Chae 236 n.95 也是認為，此說破壞了羅九～十一之論證的流動（'the flow of the argument'），因本大段所論的是關乎猶太人和外邦人的問題（複數）。

31 Motyer 76.

32 Campbell, 'Irreconcilable Emphases in Romans?' 23-24. 作者的理由是：（1）原句所指的不是外邦人；（2）隨後的兩個引句（27～29 節）顯然是指以色列；（3）羅九極少提及外邦人：6 節及下所論的是神在以色列民過去的歷史中，在以色列之內所作的揀選；24 節只是在提到猶太人之後才附帶地提及外邦人；30 節提到外邦人，只是為要拿向外邦人的宣教工作之結果和猶太人對耶穌的反應作對比；十 1 的「他們」（原文）只能是指以色列民。在這些理由中，（1）和（2）都是事實，卻不是決定性的；（3）的弱點是將 24 節提及「外邦人」貶為附帶性的，因而忽視了交叉式排列法的可能（見下面註 36 及所屬正文）。

保羅當代大部分的、不信的同胞；[33] 何西阿原句的意思是保羅的論證之「暗流」的一部分，此原意對熟悉聖經的讀者提示，神會再次向歷史上的以色列施恩。[34]

但是，有更強的理由支持另一個看法：（三）第二十七、二十八節只是論及以色列（如開首的「關於以色列人，以賽亞曾經呼喊」〔現中〕所表明的），這就提示保羅將第二十五、二十六節的引句只應用在**外邦人**身上。[35] 若是這樣，這兩節和隨後的三節就與第二十四節的「不但是從猶太人中，也是從外邦人中」的次序構成交叉式排列法，[36] 即是保羅將何西阿的預言視為只是「從外邦人中」那部分的應驗。此外，在十章十九節，外邦人間接地被稱為「不是國民」（呂譯）；[37] 這也提示九章二十五、二十六節的「非我子民」（其後稱為「我的子民」）應認同為第二十四節的「外邦人」。[38] 基於上述理由，**筆者採納**這個看法：保羅將「不是我的子民」被稱為「我的子民」和「永生神的兒子」，以及「不是蒙愛的」被稱為「蒙愛的」，視為應驗於（**只是**）**外邦人**的蒙神呼召。

接著的問題是，保羅是**如何**（或說**怎麼可以**）將原指北國以色列的這兩個引句，應用在外邦人身上的呢？釋經者提供的答案包

---

33 Cranfield 2.499-500; cf. Dunn 2.572; 鮑 2.31。Cf. also Black 134.

34 Cosgrove, 'Romans 9-11' 275 (cf. 276 n.17).（作者用的是 'carnal Israel'; 筆者改稱「歷史上的以色列」，後者見九 6b～7a 註釋註 9〔上面 96〕。）Similarly, Meeks, 'Romans 9-11' 112. Both refer to Hays, *Echoes* 67. Cf. Schreiner 528.

35 Moo III 613; Chae 235.者（cf. 237）認為，這很可能就是為甚麼保羅在 26 節只引 LXX 何二 1b 而省略二 1a，後者提到「*以色列人*的數目有如海沙」。Chilton & Neusner（'Theory' 65, cf. 66）也是認為保羅將引句應用在外邦人身上，只是作者們指控保羅在此「斷章取義」，將「外邦人被納入」的思想讀進原無此意的一段經文裏去。但見正文再下一段之（五）（232-33）。

36 參上面註 1 所屬正文（222）。

37 οὐκ ἔθνει. 新譯作「不是子民」；但這裏用的是 ἔθνος. 不是九 25、26 的 λαός.

38 Bell 185. 作者又引 SH 264 指出，猶太拉比將何二 23a（保羅在 25 節引用了何二 23b）解釋為指外邦人將被納入神的子民內。

括：（一）對使徒保羅而言，北國代表了外邦人：就如何西阿向北國以色列的人民宣告，他們要與南國猶大重歸於一，外邦人也要與猶太人聯合為一。[39]（二）「在何西阿的時候，十支派乃在外邦人的情況之下，因陷於拜偶像的漩渦，所以從宗教的觀點看來，在實際上他們是與外邦人相等。因此何西阿所說像外邦人的十支派，保羅可能〔可以〕引來用在外邦人身上」。[40] 換一個講法：不忠信的以色列與外邦人同類，神接納這些「外邦人」（指前者），暗示其他的外邦人亦會被納入真以色列（即是基督教會）之內。[41]（三）保羅的應用是根據類比的原則：如果一個被疏遠的人民（如背道的以色列〔北國〕）可以成為神的子民，則另一個被疏遠的人民（如外邦人）也可以。[42] 換一個講法：保羅從何西阿原句將神行事的一個原則抽取出來，這個原則也實行——且是在一個普世性的幅度上實行——於保羅當日。[43] 答案（二）和（三）其實大同小異；答案（一）可說隱含了答案（三）為其基礎。[44] 這些答案同有一個弱點：保羅要從舊約聖經提出「神要呼召外邦人成為祂的子民」的理由，類比的原則不足以使他達到這個目的。[45]

---

39 Barth, 'Romans 9-11' 36.

40 魏司道 206。

41 Ellis, *Paul's Use* 138. 作者（122 n.6）又認為，保羅如此暗示：何西阿所預言的不是肉身的以色列，而是被神重新招聚的、不論血統的、有信心的「餘民」。

42 Evans, 'Introduction' 14-15; 'Romans' 125. Dunn 2.575 指出，保羅無意暗示，那些回應了神的呼召的外邦人就藉此顯示，他們就是那失去及被分散的北國十個支派；保羅的意思只是，聖經證明，從前不是神子民的人可以因著神恩慈的舉動成為祂的子民。

43 Bruce 185. Cf. Forster & Marston, *Strategy* 86: 神在（何西阿及保羅）兩個時代行事的原則是一樣的。Cf. also Ellison 54. 亦參十 20 註釋註 13 所屬正文（下面 448）。

44 這一點可由 Wall（'Israel' 455）的解釋獲得說明：作者認為保羅用類比之法（'by dynamic analogy'）將外邦人與北國的十支派認同。此解釋可說合併了（三）和（一）。

45 So Moo III 613: 'Paul requires more than an analogy to establish from Scripture justification for God's calling of Gentiles to be his people.'

（四）保羅將何西阿的預言重新解讀，把它視為神藉著先知宣告「祂要呼召外邦人成為祂的子民」的心意，彷彿福音的光透過經文把一個隱藏的意思照亮得光輝燦爛，以致原來的意思幾乎完全消失。[46] 不過，我們可合理地假定保羅一定明白何西阿原句的意思，因此，可能**最佳的解釋**是：（五）這兩節反映了保羅的一項釋經原則：神在基督裏最終（決定性）的啟示，使保羅獲得解釋和應用舊約的新鑰匙：舊約論更新的以色列的預言，是在新約的教會身上獲得應驗；按保羅的理解，教會就是更新的以色列，是神的應許在其中實現的場所。[47] 第二十五節開首的引句公式，尤其是若譯為「這

---

46 Hays, *Echoes* 67（留意作者暗示此預言亦可應用在保羅當代不信的以色列人身上〔參上面註 34 及所屬正文〕）。Käsemann 274 認為保羅按照他慣常的做法，全不考慮引句的原意，而是把它視為關乎末世的預言。Glenny（'Romans 9:25-26' 43）描寫保羅對引句的應用法為「預表－預言式」（'typological-prophetic'）的釋經法（詳參 55-57）：由於保羅曉得十一 25～26 所論的奧祕，他用「轉移」的原則（the 'transfer' principle）將何西阿論北國以色列的預言應用在外邦人蒙召一事上（51, 55），但這只是此預言初步和部分的應驗，此預言還要在未來最後及完全地應驗在以色列身上（43, 58-59）。Karlberg（'Eschaton' 124）則（正確地）指出，這種雙重應驗——一是預表式的（應驗於教會之成立），另一是照字面意義的（應驗於以色列歸回巴勒斯坦及重新立國）——的論證缺乏有說服力的聖經根據。

47 依次見：Moo III 613 with n.13; Schreiner 528.（參「九 25～29：總結」開首〔下面 245〕；亦參九 1～十一 36 註釋引言註 62 所屬正文〔上面 41〕。）這種釋經原則的另一例子見於徒十五 16～18，所引的七十士譯本摩九 11～12（在 12 節，LXX 有別於 MT——see Bruce, *Acts* 298; *Book of Acts* 293-94）原是關乎以色列國之復興的預言。雅各暗示，預言的前半部分（16 節，尤其是「重新修造大衛倒塌的帳幕」一語）已應驗於彌賽亞（祂是大衛的後裔）的來到以及教會的設立（其最初的成員是信主的猶太人），預言的後半部分（17 節）則正在應驗於外邦人歸信基督、加入教會。Cf. Harrison, *Acts* 234; W. Michaelis, *TDNT* 7.374-75; Bruce, *Acts* 297-98. Marshall（*Acts* 252）將「重建帳幕」解為（單）指神興起教會，後者取代了聖殿作為敬拜神的新地方，也是外邦人得以認識主的媒介。Bruce（*Book of Acts* 294）則把「重新建造大衛倒塌的帳幕」視為應驗於耶穌的復活和高升這事本身（cf. Haechen, *Acts* 448）。但即使這樣解釋，預言的後半部分（大衛家的統治將要延伸至外邦人身上）仍是透過教會（向外邦人的宣教工作）獲得應驗；因此，預言的前半部分之應驗較可能已牽涉教會的興起，後者是耶穌的復活和高升的結果。

就是他在何西阿書上所說的」（現中），[48] 支持這個解釋。誠然，新約的教會是由外邦人和猶太人合成的，但上文已經辯證，保羅在這兩節只是將引句應用在外邦人身上；[49] 在隨後的三節，保羅才從舊約聖經證明，他當代的以色列人的宗教情況，也是聖經早已預言的。上文曾經指出，這次序顛倒了一章十六節的次序，將外邦人的蒙召放在猶太人之先；[50] 如布魯斯所解釋，就福音之宣講而論，其次序是「先向猶太人，也向外邦人」，但就福音之被接受而論，其次序是「先被外邦人，也被猶太人」。[51]

九 27　「以賽亞指著以色列人喊著說：『以色列人雖多如海沙，得救的不過是剩下的餘數；』

九 28　「因為主要在世上施行他的話，叫他的話都成全，速速地完結。」」

保羅在上兩節證明了神「從外邦人中」呼召人作蒙憐憫的器皿，現在就轉到「從猶太人中」這一方面。他並不是要辯證猶太人被包括在神的末世子民中這個事實本身，而是要處理為甚麼他當代大多數的同胞都沒有相信基督，因而被排拒於這末世群體之外的問題（參 2～3 節）。他用了兩個出自以賽亞書的引句（27b～28、29 節）來解釋，聖經早已預言這種情況；引句的主旨就是，在以色列中，只有「餘民」會得蒙拯救。[1]

第二十七節開首，原文連接詞的意思可能是「也」（呂譯、當代），但較可能是「但」，此字將何西阿的應許和以賽亞的威嚇之

48　參上面註 3 及所屬正文（222-23）。

49　見正文再上一段（230）。

50　參（九 25～26）註釋首段末（222）。

51　Bruce 207; Bruce, 'Paulinism' 13. Cf. idem, 'Salvation History' 86-87.（布氏此項陳述的內容似乎是得自 Munck, *Paul* 276.）不過，一 16 的先後次序不僅是時間性的，而是救恩歷史性，因而也是歷史時間性的（詳參《羅》1.243-44）。

1　Cf. Cranfield 2.501; Byrne 304.

言構成對比。[2]「喊著」原文即是八章十五節的「呼叫」，在該處是指對神逼切和誠摯的呼求；[3] 在這裏則指先知的宣告（參：約一15，七28、37，十二44），[4] 也許同樣有逼切和誠懇的含義，[5] 卻不一定是「大聲說」（當代、新譯）的（參：太十二 19）。「指著以色列人」直譯是「為（了）以色列（的緣故／好處）」。[6] 有釋經者認為採此意思把以賽亞的呼喊視為正面的盼望之言，勝於把它視為定罪的話：出自何西阿書的引句證明神呼召外邦人（25b～26 節），出自以賽亞書的這引句（27b～28 節）則證明神呼召猶太人。這樣，本節的意思即是：以賽亞為了以色列的緣故呼喊說：「如果以色列人的數目多如海沙，一個餘民必要得救。」[7] 可是，此說有兩個弱點：（1）這譯法裏面的發端子句與歸結子句（如果……就）所表達的邏輯關係並不清晰：「以色列人的數目多如海沙」此事實為甚麼會引致「一個餘民必要得救」這結果呢？（2）如上段所提示，出自以賽亞書的引句所要證明的不是神（也）呼召猶太人，而是只有少數的猶太人回應了神的呼召。第二十七節的「剩下的餘數」和第二十九節的「餘種」（即留下的後裔）表明，「得救的只有剩下的少數」（27 節，金譯）才是這兩個引句的重點所在。因此，「指著以色列人」原文片語的意思較可能是「論到以色列／關於以色列人」（思高／現中、金譯）。[8]

---

2 Cranfield 2.501; cf. Michel 318 n.31; Schreiner 528. I.e., δέ here = 'But' (NEB) rather than 'And' (RSV, NRSV, TEV, CEV, NAS).

3 原文為 κράζω；參《羅》2.633-34.

4 Cf. Cranfield 2.501; Schreiner 528; D. A. Carson, *DNTT* 1.409-10.

5 So BAGD 447-48 (s.v. 2 b α); Dunn 2.572; Morris 371; Moo III 614 n.17.

6 ὑπέρ = on behalf of, for the sake of.

7 Hays, *Echoes* 68. Meeks（'Romans 9-11' 113 n.23）及 Johnson（'Romans 9-11' 226）皆表示同意。

8 Cf. Cranfield 2.501; Schlier 304; BAGD 839 (s.v. ὑπέρ, 1 f); Moule 65; H. Riesenfeld, *TDNT* 8.514. I.e., here ὑπέρ = περί. 如在林後一 8、八 23，及腓一 7 等處；參《羅》1.207 註 13。

目前的引句（27b～28 節）出自七十士譯本以賽亞書十章二十二至二十三節。第二十二節上半（引於 27b）和七十士譯本何西阿書二章一節（中譯本一 10）上半（該節的下半引於羅九 26）都提到以色列的人數多如海沙；很可能就是為了這緣故，保羅在第二十六節引用了何西阿書二章一節的下半之後，隨即在這兩節引用以賽亞書十章二十二至二十三節。[9] 以下對經文的詮釋，將同時順序討論保羅的引句和原句的一些分別及其意義。[10] 引介公式註明引句的出處是以賽亞書（27a；參 25a「在何西阿〔書上〕」），[11] 所引的第一個字

9　Aageson, 'Scripture in Romans 9-11' 273; cf. Meeks, 'Romans 9-11' 112.

10　其他的、較不重要的分別包括：**在九 27**，（1）保羅將 LXX 賽十 22 開首的連接詞 καί 省略，因為此字在保羅的文理中是無意義的（參九 13 註釋註 5 所屬正文，九 17 註釋註 11 之〔1〕〔上面 124、150〕）。（2）保羅以 ἦ 代替原句的 γένηται，理由不詳。（3）原句的 κατάλειμμα 在引句變成 ὑπόλειμμα（二字在 LXX 及世俗希臘文用法已是不能分辨的；cf. G. Schrenk [Moo III 614 n.19 誤作 V. Herntrich], *TDNT* 4.195），為何如此，也是不得而知。（4）保羅隨從少數的語句（minority reading），將賽十 22a 末的 αὐτῶν 一字省略。**在九 28**，（5）原句的 ὁ θεός 變成 κύριος. 後者可能就是保羅所用 LXX 文本的語句（cf. M. Silva, *DPL* 633*a*）。以上各點詳參：Stanley, *Scripture* 114, 115-116, 116, 116, 118. 另有兩點見下面註 23 所屬正文該段（237-38；在該處討論可使本註不至於過分冗長）。

11　保羅似乎對以賽亞書特別有興趣。在羅馬書中，保羅明言他是在引用以賽亞的話不下五次（九 27、29，十 16、20，十五 12）：（1）Oss 指出：（a）保羅在本大段（羅九～十一）集中地引用舊約，尤其是以賽亞書（佔引句總數的三分之一強）（'Note' 106）；（b）保羅的以賽亞書引句所屬的文理都沒有在新約其他地方被普遍採用，可見保羅啟創了初期教會對以賽亞書的了解，尤其是在該書與「猶太人和外邦人在基督裏（'Jew and Gentile in Christ'）的問題」有何關係此一事上（111）。（108 指出，保羅所用的以賽亞書引句中，只有三節也在新約他處被引用：賽八 14，引於羅九 33 及彼前二 8；賽二十八 16，引於羅九 33〔亦參十 11〕及彼前二 6；賽五十三 1，引於羅十 16 及約十二 38。）（2）根據 Hays（'Isaiah' 205, 206）的研究結果：在公認（即是不受爭議）的七卷保羅書信（見《羅》1.39）中，舊約引句共有約 89 個，其中 31 個是出自以賽亞書；一些重要的「引句群」（'clusters of citations'）是來自該書的某些段落，尤其是賽二十八～二十九（六個引句）和四十九～五十五（十個引句）（見 225 之圖表〔由作者的學生 Diana Swancutt 所製作〕）。若把暗指舊約的地方（'allusions'）也算在內，有關的證據就更加令人印象深刻：在公認的七卷書信裏面暗指該書的約 50 次之中，21 次是指賽四十九～五十五。這些數字提示，保

（「如果」，中英譯本多按文理譯為「雖然」）也確是從以賽亞書十章二十二節來的；這兩點都表明保羅心中的引句顯然是該段。不過，引句中的「以色列子孫的數目」（27b，呂譯、新譯）一詞並非來自該節（後者用「以色列民」一詞），而是得自七十士譯本何西阿書二章一節上半（保羅曾於 26 節引用該節的下半）；[12] 保羅在此避而不用「以色列民」一詞，也許是因為他曾在上文（25～26 節）將何西阿書引句中的「我的子民」一詞應用在外邦人身上。[13]

以賽亞書十章二十二節原是神對南國猶大的信息：儘管以色列人的數目多如海沙，只有少部分的人能在經歷將臨的審判（神以亞述為祂審判的工具）之後得以從被擄之地歸回；不過，他們不但是從被擄之地歸回，而且「那些餘民，就是雅各家的餘民，必回轉歸向大能的上帝」（21 節，新譯）；[14] 以賽亞的兒子的名字就是這應許的象徵（參八 18）：「施亞雅述」（七 3）的意思正是「餘民將要歸回」。[15] 保羅將以賽亞的「餘民教義」應用到他自己當日的宗教處境上（參十一 5）。在**第二十七節**（引七十士譯本賽十 22a），譯為「剩下的少數」（金譯）的原文有冠詞，[16] 在保羅的筆下大抵意

羅視以賽亞的預言為特別重要，某些部分特別有助於他解釋和辯護福音。究其原因，是由於以賽亞書比任何其他的舊約書卷都更清晰地將「以色列要得救贖和得復興」的應許（甲）連於「以色列的神也要向外邦人彰顯祂的榮耀，並在全地確立祂的主權」的盼望（乙），因而保羅在該書（尤其是在四十～六十六的預言）找到他自己別具特色的、向外邦人傳福音的使徒職事之預示、根據，和預言（'prefiguration', 'warrant', 'prediction'）。Cf. Motyer 78.

12 即是保羅以 ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραήλ（LXX 何二 1）取代 ὁ λαὸς Ἰσραηλ（LXX 賽十 22）。ἀριθμός 在保羅書信出現僅此一次，新約另外十七次；英文的「數學」（arithmetic）一詞與此字有關聯。

13 Cf. Stanley, *Scripture* 114-15.

14 這是否就是 LXX 將原來的 יָשׁוּב（要歸回）譯作 σωθήσεται（要得救）的根據呢？

15 Bruce 185; cf. Stott 274. 亦參十一 5 註釋註 12 所屬正文。（下面 477）

16 τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται = 'the remnant will be saved' (NKJV). ὑπόλειμμα 在新約僅此一次，像十一 5 的 λεῖμμα 一樣。

即神藉著先知在聖經上所說的「那」餘民。[17] 有認為引句在這裏的功用不是要表達對以色列的審判和限制，而是表達關乎不信的以色列未來的盼望；因此，若要在「得救的是那剩下的少數」此句加上任何字詞，所加上的不應為「不過」（新譯同）或「只有」（現中、金譯），[18] 而是「無疑」或／和「至少」，得出的意思即是「無疑地，至少有剩下的少數人會得救！」[19] 可是，引句的發端子句和歸結子句之間的邏輯關係——「即使 [20] 以色列子孫的數目多如海沙，『將要得救的還只是剩下之餘數』〔呂譯〕」——是加入解釋性的「只有」一詞的正當理由；原句在以賽亞書的文理肯定含「只有」之意，引句在第二十八節的延續很可能增強了審判之意。[21] 與此同時，如果「得救的只有〔那〕剩下的少數」（金譯），則至少有那剩下的少數將要得救；到這個程度，引句同時隱含著盼望之意，此隱含的意思將會在第十一章表明出來（參 1～6 節）。[22]

第二十八節引自七十士譯本以賽亞書十章二十二節下半至二十三節，但引句與原句有兩點明顯的分別。[23] 第一，保羅的引

17　Cf. Black 136 ('"the well-known Remnant" of prophetic tradition'); Morris 371 ('the scriptural remnant'); L. Morris, *DPL* 860*a* ('the biblical remnant'). 鮑 2.32 則認為是指「在神的計劃中特別存留的人」。

18　NIV: 'only the remnant will be saved'; cf. RSV, NRSV: 'only a remnant'; TEV, CEV: 'only a few'.

19　Heil, *Hope* 68-69 n.14. 以 ὑπόλειμμα 為（單是）盼望或應許之象徵的釋經者還包括：Getty, 'Romans 9-11' 466; L. Gaston, 'Misstep' 315. Meeks（'Romans 9-11' 113）認為，若把 27 節讀成「只有剩下的少數」是錯的，因為這會將保羅從以賽亞的話同時聽到的應許之言（29 節的「存留餘種」）抹殺。Lo II 405 也是認為，在保羅對「餘民」的用法裏，盼望得救的觀念比審判更為顯著。

20　TEV: 'Even if . . .' (ἐάν).

21　Moo, 'Romans 9-11' 253, over against Johnson, 'Romans 9-11' 226. W. S. Campbell（*DPL* 444*b*）也是認為，「餘民」在本節所言的是神對以色列的審判，在十一 2～6 才是盼望的標記。

22　Cf. Moo III 616.

23　SH 265 指出，在這裏 LXX 與 MT 的差異似乎是由於譯者未能正確地翻譯原文所致。原來的「毀滅已經決定，……充溢著公義」（賽十 22b〔思高〕）被譯成 λόγον . . . συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ（='a word, accomplishing and abridging [it] in righteousness'）；原來的「所定規的結局」（十 23a）被譯成 λόγον συντετμημένον（='a word abridged'）。

句[24]比原句少了五個字。[25]第二，保羅以「在地上」（新譯、金譯）取代原句的「在全世界」。[26]這改動有兩個可能的解釋：（一）七十士譯本的譯者從散居各地的猶太僑民的角度，強調耶和華將要施行的拯救是及於全世界的；保羅則看見，由於神的審判，以色列被縮減成為好像先前的影子一樣，因此他刪去「全」字，並以較中性的「地」字代替較廣的「世界」一詞。（二）這裏的修改是受了以賽亞書二十八章二十二節的語句之影響所致。[27]後一個解釋較為簡單，且有另一事實——保羅在第三十三節將會引用以賽亞書同章第十六節（22 節與 16 節屬同一段落）——支持，因此是較可取的。[28]

---

24 羅九 28：λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων [ ] ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς.

25 即是在上註方括號的位置省略了 LXX 賽十 22b～23a 的 ἐν δικαιοσύνῃ | ὅτι λόγον συντετμημένον（'in righteousness, for [the Lord will perform his] word that has been cut off'）等字。（甲）一些古卷有這些字（如 KJV, NKJV 所反映的），理論上，引句的省略可能是由於有抄寫員不小心引致的：他的眼睛從 συντέμνων 跳到 συντετμημένον. 即是抄完了前者便以為抄完了後者。此說的弱點是，此二字並非完全一樣，只是有點相似，因此抄寫員誤以後者為前者的可能性應不大。此外，保羅在 27 節並沒有完全依照 LXX 原句來引用，因此他很不可能在 28 節將在文法上如此晦暗的句子「原文照錄」。因此，長語句較可能的解釋是，有抄寫員將保羅較短的語句改成與 LXX 的長句一樣。Cf. Metzger 523 = Metzger II 462; Stanley, *Scripture* 116-17; Moo III 609 n.1.（乙）但若短語句是保羅引句的原本，則省略的事實可如何解釋呢？（1）一說認為，此省略是在保羅所用的「原典」已發生的，是抄寫員之誤；但此說同樣牽涉上述的「弱點」。（2）較可能的解釋是，有兩個因素使保羅將有關的五個字省略：（a）LXX 在這個地方的文法引起極多問題（見 Stanley, *Scripture* 117-18 n.101）。（b）原句的 ἐν δικαιοσύνῃ 一詞中的「義」字（指耶和華憐憫祂的立約子民），若保留在保羅本節的文理中，便是指神的審判之義，這與 δικ- 的字彙在保羅書信通常的用法不一致，因而可能給讀者帶來麻煩。Cf. ibid. 117-18 with n.100.（3）更簡單的解釋是，省去的字對保羅要從經文取出之點是不需要的（so Moo III 614）。

26 即是以 ἐπὶ τῆς γῆς 取代 ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ.

27 比較羅九 28（見上面註 24）和 LXX 賽二十八 22：

διότι <u>συντετελεσμένα</u> καὶ <u>συντετμημένα</u> πράγματα〔參：羅九 28 的 λόγον〕

ἤκουσα παρὰ κυρίου σαβαωθ ἃ <u>ποιήσει ἐπὶ</u> πᾶσαν <u>τὴν γῆν</u>.

以上關於（二）的討論，見 Stanley, *Scripture* 118-19.

28 Cf. Moo III 614 n.19. Stanley（同上註）則認為兩個解釋都是可能的，但無法證明哪一個屬實。

保羅的引句以「因為」一詞開始，表示本節的功用是解釋為甚麼在數目多如海沙的以色列人中，只有那剩下的餘數會得救（27節）。本節的動詞是「施行」，原文即七章十五節末後的「做◇」字。[29]「叫他的話都成全，速速地完結」依次意譯了原文兩個分詞；頭一個的意思是「成就」上主的話或「完成」祂的判決（新譯／思高），[30] 第二個的意思是「縮短」或「限制」。[31] 這兩個分詞是形容動詞「做」字的，解釋了上主如何「施行祂的話」。[32] 但「話」所指的是甚麼，被「縮短」的又是甚麼，因而整句是甚麼意思呢？釋經者提供了多種答案：（一 A）「縮短」是指時間，意即神要迅速地成就祂的話；這「話」是指神的揀選並非偏限於猶太人，也包括外邦人。[33]（一B）「縮短」是指時間，「話」則有「帳」之意，得出的意思即是：上主要迅速和徹底地與世界算帳。[34]（二A）「縮短」的對象是以色列：神成就祂的話的方式，就是將以色列人的數

---

29 ποιέω. 見《羅》2.464 註 11。

30 Cf. LN 68.22: 'to accomplish'; BAGD 792 (s.v. συντελέω, 2): 'carry out (his) word, bring (his) word to accomplishment'; G. Delling, *TDNT* 8.64, *TDNTA* 1163: 神「使〔祂關乎餘民的話〕生效」。（留意「成就／完成」並不是新譯／思高對原文此分詞的翻譯，而是對動詞 ποιήσει 的翻譯；因為此二譯本依次將原文兩個分詞意譯為「迅速而徹底的／徹底迅速」。）συντελέω 在新約另外出現五次，主動語態（如在本節）兩次，分別指魔鬼「用完」了各樣試探（路四 13），及神要「訂立」新約（來八 8，思高、新譯〔參《來》2.36-37〕）；被動語態三次，分別指事情的「成就」（可十三 4，新譯），以及日子「滿」了（路四 2）或「結束」（徒二十一 27，現中）。

31 BAGD 792 (s.v. συντέμνω) : 'cut short, shorten, limit'; LN 67.72: 'to cut short, to shorten, to bring to an end'; *EDNT* 3.310 (s.v.): 'abbreviate, shorten, limit'. 新約僅此一次。

32 I.e., συντελῶν, συντέμνων = modal participles, 'the Lord will accomplish his word . . . by completing and cutting short . . .' 參約十七 4： ἐγώ σε ἐδόξασα . . . τὸ ἔργον τελειώσας = 'I glorified you . . . by finishing the work . . .' (NRSV).

33 Johnson 150 with n.125. Cf. Thayer 606 (s.v. συντέμνω, 2): 迅速地成就一個預言或法令。H. Ritt（*EDNT* 2.359*b*）則認為 λόγος 在這裏是指神對以色列之「餘民」的呼召。

34 TEV: 'the Lord will quickly settle his full account with the world'; Morris 372. λόγος 在來四 13 確是「帳」之意（參《來》1.283-84）；但這意思在本節「較不具說服力」（*EDNT* 3.310*a*）。

目縮減到剩下的少數。[35]（二B）「縮短」的對象是以色列：神的救恩計畫（呼召人作基督徒〔24 節〕）要成就，不是在所有的以色列人身上，而是只在以色列的餘民身上。[36] 以上的解釋有一共通點，就是分詞「成就」的賓詞是「話」，「縮短」的對象卻是另一樣東西。

但以「話」字同時為兩個分詞的賓詞是原文較自然的理解。[37] 在這前提下至少有兩個解釋：（三）神縮短祂的應許，祂的話（拯救的事件）只是有限度地成就在以色列的餘民身上，只有他們回應神最後的呼召，但他們乃是神的以色列的體現（參九 6 及下，十一 1 及下）。[38]（四）「話」在這裏是指「審判的話」（呂譯），即是「他的判決」（金譯）；[39] 神要完成並縮短祂的判決，意即「徹底迅速完成他的判決」（思高）。此解釋最符合原句有關部分最可能的意思，[40] 因此是最可取的。[41] 與此同時，在目前的文理，此解釋的含義就是以色列要被縮減至「剩下的少數」的地步，得救的只是以色列的「餘民」。[42]

---

35 Byrne 306; Byrne, *Sons* n.230. Cf. Käsemann 275; Edwards 243.

36 Wilckens 2.207. Dunn 2.573 認為，不論如何翻譯 συντελῶν καὶ συντέμνων, 此片語所指的肯定是神成就祂的計畫在一個（暫時）被減少的以色列身上（鄧氏在此一口氣提到 Schlier 和 Wilckens, 但二者對第二個分詞的對象似乎有不同的看法；見下面註 38 及所屬正文）。

37 留意在 λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων 此片語中，名詞為直接受格，兩個分詞是主格；λόγον 首先是動詞 ποιήσει 的賓詞，但亦是兩個分詞的賓詞。參上面註 32。

38 Schlier 304-5. Cf. *EDNT* 3.310*a* (s.v. συντελέω).

39 I.e., λόγον = 'sentence' (RSV, NIV, NRSV).

40 原句提到「滅絕的事已經定了……〔主必〕作成已定的毀滅之事」（新譯：賽十 22、23）。

41 Cf. Cranfield 2.502; Moo III 615 with n.25; NEB: 'for the Lord's sentence . . . will be summary and final'. 中英譯本多反映類似的理解：呂譯：「徹底而簡截地」；當代、現中、新譯則把「迅速」置於「徹底」之前；NAS: 'thoroughly and quickly'; RSV: 'with rigor〔暗示徹底〕and dispatch'; NIV: 'with speed and finality〔暗示徹底〕'.

42 Hendriksen 2.332 n.286.

巴拉克則反對第（四）解釋，他認為：上主的話或判決被「縮短」的思想在聖經裏別無他例，並且似乎不大合理。理解本句的線索是認識到，原文分詞所用的兩個希臘動詞在七十士譯本有三次以被動語態連著出現，分別指：伯沙撒的王國已「被毀滅〔直譯：剪除〕及結束」（但五 26）；[43] 那七十個七之「完結」，及其中的罪之「終止」（九 24〔狄奧多田版本〕）；[44] 已徹底地完成和了結的事（賽二十八 22）。[45] 在羅馬書本節，兩個分詞最宜按照但以理書五章二十六節那兩個動詞的意思來理解，即是依次解為「結束」＝「除〔幹〕掉」（參：代下二十 23）和「毀滅」；施行毀滅者是「主」，「話」可指「剩下的少數將要得救」這預言或簡單地指「一事」；得出的意思即是：上主要在地上成就一事／這預言的話，其方法就是幹掉背道的以色列，把它剪除。動詞「剪除、割開」暗示有獲救的部分，即是餘民。作者認為此解釋接近以賽亞書十章二十二節希伯來文的意思，並且自然地引至下一個引句（賽一 9）：若不是有餘種存留，我們早就徹底消滅了。[46] 巴拉克的解釋至少有二個弱點：（1）此說一面把第二個分詞解為「毀滅、剪除」，一面又從「剪除」取得「切斷、割開」之意，藉此引進「（與）餘民（分開）」之意，這做法十分牽強。（2）此說忽視了兩個分詞最自然的賓詞是開首的「話」字，反而引入「背道的以色列」為兩個分詞的行動之對象。因此，還是以第（四）解釋較為可取。

九 29　「又如以賽亞先前說過：

若不是萬軍之主給我們存留餘種，

我們早已像所多瑪、蛾摩拉的樣子了。」

43　συντέτμηται καὶ συντετέλεσται: 'is destroyed (lit[erally] cut off) and finished off' (Black 136).

44　原文依次為：συνετμήθησαν, συντελεσθῆναι.

45　συντετελεσμένα καὶ συντετμημένα πράγματα= 'works finished and cut short' (LXE).

46　So Black 136-37.

「又如」二字並非回應第二十五節的「正如」（思高）一詞，而是在上一個出自以賽亞書（27a）的引句（27b～28 節）之後，引進另一個出自同書的引句，這一次是原文照錄七十士譯本的一章九節。「萬軍之主」將七十士譯本僅作音譯的希伯來原字的意思（「軍旅」，思高本節）表達了出來。[1]「餘種」或譯為「後裔」（呂譯、新譯）或「苗裔」（思高、金譯），原文即本章第八節的「後裔」。[2]「像所多瑪、蛾摩拉的樣子」原文用了兩個動詞，呂振中譯本作「（我們早就）成了所多瑪，變〔得〕像蛾摩拉的樣子了」；[3] 意即像該二城一樣「毀滅淨盡」（當代）（參：創十九 24～25）。所多瑪和蛾摩拉因其獸性的淫行（猶 7：「恣意行淫，隨從逆性的肉慾」〔思高〕）而惡名昭彰，但其實二城的惡行還包括

---

1 κύριος σαβαώθ 一詞在新約另外只見於雅五 4，但在 LXX 出現 59 次，其中 52 次是在以賽亞書。σαβαώθ（צְבָאוֹת = 'armies'）一字在新約不再出現，在 LXX 以賽亞書只出現多一次（四十四 46：θεὸς σαβαωθ）；在 LXX 共 64 次，即是只有五次不是在 κύριος σαβαωθ 一詞中。後者在舊約出現時，NRSV 都是將希伯來原文譯為 'the LORD of hosts'. 在新約的兩次，NRSV 則譯為 'the Lord of hosts'; 另一譯法是 'the Lord Almighty'（NIV, TEV; LN 12.8），強調神的全能。

2 MT 賽一 9 用的是 שָׂרִיד 一字，意即逃過劫難（如大屠殺）的生還者（例如：民二十一 35；申二 34，三 3；書八 22；王下十 11；耶三十一 2；哀二 22；珥三 5；俄一 14、18），但「餘民」在以賽亞書通常用 שְׁאָר 一字表達（例如：十 21、22）；一 9 不用此字而用前一個字，可能是因為先知並不認為主前 701 年的生還者（見正文下一段）就是被潔淨的、以色列之餘民。LXX 的譯者在賽一 9 譯為 σπέρμα. 也許是受了「神的子民（作為『聖潔的苗裔』〔賽六 13，新譯；參：拉九 2，原文與賽六 13 大致相同〕）之未來」此觀念之發展的影響所致；但同樣的譯法亦見於申三 3，而剛提到的解釋並不適用於該節。So Cranfield 2.503 with n.2.

3 筆者加上「得」字，因為「變像」對信徒而言幾乎已成了指耶穌「登山變像」的專用詞。兩個動詞依次為：ἐγενήθημεν. ὡμοιώθημεν（動詞之前的 ἄν 字是與事實不符的條件句子之文法結構的一部分），頭一個字只可能是主動和不及物的 'we would have become'（NIV, TEV, NKJV, NAS）之意；後一個則可以是被動的 'we would have been made like'（NKJV, cf. RSV, NRSV）之意，但是鑑於兩個動詞背後的希伯來字構成同義平行，較佳的譯法是 'we would have been like'（NIV, TEV）或 'would have resembled'（NAS）。ὁμοιόω 在保羅書信僅此一次（新約另外十四次，除了徒十四 11 及來二 17 外，全部是在符類福音中）。

（不提別的）欺壓貧窮無助的人（參：創十八 20）；[4] 以賽亞書一章十至十七節（即本節所引的原句隨後的一段）分別稱耶京的領袖和百姓為「所多瑪的官長」和「蛾摩拉的百姓」（10 節），似乎暗示後者同樣沒有「伸張正義，幫助受壓迫的，保障孤兒，為寡婦辯護」（17 節，現中）。[5] 在新約裏，此二城一起（太十 15；彼後二 6；猶 7）或單是所多瑪（太十一 23～24；路十 12，十七 29）皆為罪惡、審判與毀滅的象徵。

保羅在這裏選用以賽亞書一章九節，大抵是由於此節也含有「餘民」的意思：[6] 在原文，動詞「留下」（思高、現中）是與上文第二十七節「剩下的餘數」一詞同源的。[7] *原句*所指的是先知當代的情形：主前 701 年亞述王西拿基立進攻猶大，蹂躪全地（參：王下十八 13），只有耶路撒冷得以逃過劫難（賽一 7～8；參：代下三十二；賽三十六～三十七）；「按理百姓〔因屢次悖逆，賽一 5〕該受懲罰，像所多瑪、蛾摩拉那樣全然滅絕，然而，仍有百姓存留生還（『餘種』），乃是……神的恩典」（賽一 9 串釋註）。保羅似乎把以賽亞的話視為他自己當日的情況之預言：只有少數的猶太人被納入混合的信徒群體（即是教會）之內；因此，保羅的引句公式可正確地意譯為「〔以賽亞〕又預言過」（思高）。[8]

本引句比上一引句（27b～28 節）更進一步：上一引句說，以色

4　見鄺炳釗：《創世記》2.460-1，475 之（三）。另參同書 523 之（三）。

5　Grayston 89.

6　Aageson, 'Scripture in Romans 9-11' 273. 作者認為也許同時是由於保羅看出「後裔」（σπέρμα）一詞與 LXX 創二十一 12（引於羅九 7）同一個詞之間的關聯。Moo III 616 則較肯定地認為吸引保羅之注意的正是 LXX 賽一 9 此詞。但見正文下段之（一）的討論。

7　原文依次為：ἐγκαταλείπω（新約另外九次；詳見《來》2.190），ὑπόλειμμα（LXX κατάλειμμα. 見九 27～28 註釋註 10 之〔3〕〔上面 235〕）。

8　Cf. RSV, NRSV / NAS: 'predicted/foretold'; Cranfield 2.502; Byrne 307; Guerra 149-50. 參上面 222-23 註 3 之（3）。原文 προείρηκεν 為完成時態，直譯是 'has said before'（TEV 的 'had said before' 大

列人雖多如海沙,得救的只是少數,只有餘民得以存留;本引句則說,就連餘民的存留也是由於神的恩典而成的一個奇蹟,若不是神的恩典,以色列早已全然毀滅。[9] 餘民在此稱為「後裔」;此詞上次出現時是指亞伯拉罕的真後裔(7b～8 節)。(一)有認為保羅預期他的讀者會看出兩次之間有這樣的聯繫:保羅將以賽亞所言的後裔認同為神向亞伯拉罕所應許要作他後裔的「多國」(四 18)。[10] 可是,四章十八節的「多國」和「後裔」是應驗在由猶太信徒和外邦信徒所組成的、亞伯拉罕的屬靈後裔(即教會)身上,本章第八節的「真後裔」也是(至少在一次要的意義上)指教會,[11] 但本引句(和上一引句)所著眼的是猶太人;因此,保羅所想到的可能只是猶太基督徒,即是「餘種」原文在本節的用法有別於上文的用法。在這前提下,(二)又有認為「餘種」一面表達「餘民」之意,同時把人的注意力集中在所附於此詞的對未來的盼望。[12] 可是,本節的引介公式「又如」提示,本引句是和上一引句平行,所要說明或證實的要點基本上是與上一引句一樣的;這就是說,「餘種」的重點不是在於新生命的興起(儘管此詞也像「餘民」一樣隱含著盼望之意),[13] 而是在於以色列的人數被縮減到少數的「餘民」,如在以賽亞書原句一樣。[14]

本引句和上一引句一起(27～29 節)說明了關乎保羅當代的猶太人之宗教處境的幾件事:(一)保羅許多同胞的不信在舊約聖經

抵是順應著英文語法的要求所致)。προλέγω 在新約另外出現十四次,詳參《帖前》314。

9 Cf. Cranfield 2.502; Morris 372. Robinson 119 認為,本引句的要點是,透過神的恩典有一幼芽(cf. NEB: 'the mere germ of a nation')得以存留。但見正文本段末。

10 Dunn 2.576, 574. 參:鮑 2.33。Dinter('Paul' 49*b*)也是認為,保羅將 LXX 創二十一 12(引於羅九 7)的 σπέρμα(意即後裔),和賽一 9(引於羅九 29)的 σπέρμα(意即餘民)連起來。

11 依次參:《羅》1.631;九 8 註釋末後二段(上面 106-7)。

12 Cranfield 2.503. Cf. Morris 373.

13 參九 27～28 註釋註 22 所屬正文(上面 237)。

早已預言——「得救的不過是剩下的餘數」（27b，引賽十 22a）；（二）藉信得救的猶太基督徒（他們就是以色列人中獲救的「餘民」）成了新的、神的子民的一部分（參：羅十一 3～7）；（三）神為以色列人「存留餘種」，乃是出於祂的恩典（29 節，引賽一 9）。[15] 這幾節證實了九章六節下半的話：「並非所有屬於以色列的都是以色列」，即不是以色列民的所有成員都真是「以色列人」或「都是真以色列人」（思高）。[16] 這幾節同時（亦即是）證實了神對以色列的計畫並沒有落空（6a），因為這計畫不但包括拯救信主的猶太「餘民」，也包括對犯罪悖逆的以色列執行祂的判決（28 節，引賽十 22b～23）。[17]

九 25～29：總結　這一連串的四個舊約引句證明了：神不但從猶太人中也從外邦人中呼召人作蒙憐憫的器皿（24 節），此事應驗了神自己在舊約聖經裏的宣告；保羅當日的宗教處境，不論是外邦人的信主，或是多數猶太人的（因拒絕福音而）被拒於救恩門外，在聖經上早已預言，因此保羅可以說神的計畫並沒有失效（6a）。在外邦人與猶太人同蒙恩召一事上，保羅在上文的論證已為本段預備了道路：第八節的「神的兒女」（和「應許的兒女」）在次要的意義上是指所有的信徒（包括猶太基督徒），[1] 在第二十六節「永生上帝的兒女」（現中）特別被應用在外邦信徒身上；第十一節（原文 12a）將「人的行為」與「呼召人的主」相對，就是這位「呼召者」將人「不但從猶太人中，也從外族人中」（新譯）呼召出來作祂蒙憐憫的器皿，成為祂的末世子民（24 節）。原來不是「神的子民」，卻因神的憐憫被稱為「神的子民」和「上帝的兒女」的外邦

14　Cf. Byrne 306.

15　Moo II 1144*b*-45*a*.

16　Cf. Lambrecht, 'Romans 9-11' 38. 亦參九 6b～7a 註釋第二段（上面 95-96）。

17　Cf. Stott/Motyer, *Message* 96*a* (point a); Chae 239.

信徒（甲），以及因神的恩典成為猶太「餘民」的猶太信徒（乙），合成了神所應許給亞伯拉罕的屬靈的「真後裔」（7b、8b）；就是這樣，保羅將他對「神的話沒有落空」（6a）此命題之論證（6b～29節）帶到頂點和結束。[2] 保羅的論點是清楚的：雖然以色列整體而論並沒有相信福音，神的計畫卻沒有因而失效，因為此計畫的實現不在乎人的血統，乃在乎神的揀選（6b～13 節）；神以創造者的身分具有這種行事的自由（14～23 節），祂在整個救恩歷史的過程中都是按著這種原則行事，而這過程到此為止的高潮就是，猶太「餘民」與外邦人一同被召成為神的子民（24～29 節）。[3] 保羅將會在第十一章的開首重拾「餘民」這個主題，但是在此之前，他要發揮他的論證之另一面（九 30～十 21）。

1　參九 8 註釋末後二段（上面 106-7）。

2　Cf. Byrne 138.

3　參九 6～29 註釋引言（首段），「九 6～13：神的揀選」末段（上面 88、135-36）。

三　以色列咎由自取（九 30～十 21）

保羅在上一分段（九 6～29）的結尾指出，外邦人歸主以及只有很少的猶太人信福音，這雙重現象是聖經早已預言的（九 24～29）。在本分段，保羅進一步解釋此雙重現象：本段的開首（九 30～31）和結尾（十 20～21）都拿外邦人的意外地得享救恩（甲）與以色列的不信和悖逆（乙）作對比。[1] 這就是說，他要同時解釋兩件事：以色列的不信，以及外邦人的歸信。[2]（一）前者是本分段較明顯的重點：以色列被棄是咎由自取：[3] 因他們不憑信心，只靠行為（九 30～33），企圖建立自己的義，因而不順服神的義（十 1～4）。其實，神的稱義之法，即是因信稱義之道，並非遙不可及（5～10 節），且是為所有的人（11～13 節）。雖然因信稱義的福音已普傳天下，以色列也聽見了，但是他們沒有信從（14～18 節），就如先知所預言的（19～21 節）。（二）與此同時，本分段也凸顯了普世性的救恩原則，以及外邦人對此救恩信息的積極回應：神所預備的救恩之法（十 5～10）是為全人類的（11～13 節），祂已差遣使者將福音傳遍天下（14～18 節）；而外邦人跟從了神為全人類所預備的這稱義之法：本段一開首便提到，原本不追求義的外邦人獲得了救恩之義（九 30），結束時再引聖經證明，神讓沒有尋找祂的（外邦人）找到了祂，向沒有求問祂的（外邦人）顯現（十 20）。

1　Motyer 84. Badenas 99 認為「前後呼應」（*inclusio*）這種文學技倆在這裏是用來強調以色列人的罪咎。留意這四節呈現平行排列法：外邦人（九 30）、以色列人（31 節），外邦人（十 20）、以色列人（21 節）。

2　Cf. Chae 248-50, 220.

3　本註釋的大綱以「以色列咎由自取」為本分段的標題，就是為了這個緣故。*Pace* Bell 82: 作者對於「以色列的責任」此思想有否在本段出現表示懷疑。

本分段一個令人矚目的特色是，保羅在上文用來描寫因信稱義之福音的詞彙，在本段再度出現，並且提供了本段結構的基礎：（一）本書的主題陳述（一 16b）[4] 中的每一個重要元素，都在本段被重拾起來：「福音」（參十 15、16）；「救」（參：〔動詞〕十 9、13／〔名詞〕十 1、10）；「一切」（參十 4、11、12、13，亦參 16、18 節）；「相信」（參：〔動詞〕九 33，十 4、9、10、11、14a、b、16；〔名詞〕九 30、32，十 6、8、17）；「猶太人和希臘人」（十 12）。[5]（二）在三章二十節至五章末常常出現的重要字彙和題目，在本分段再次出現，[6] 且重新獲得闡釋。這就提示保羅將本段視為一個單元，並在本段裏將「以色列人不信福音，外邦人卻信了」這個問題，決定性地繫於因信稱義的主題。（三）「義」、「信」、「律法」、「行為」這些詞彙在本段以一連串的相對詞的形式出現：「因信而得的義」=「出於信心的義」（九 30 = 十 6）與「出於律法的義」（十 5）相對；「憑著信心」與「憑著行為」相對

---

4 「福音是神向〔所有〕信的人——先是向猶太人，也是向外邦人——施行拯救的能力」（《羅》1.124）。

5 Cf. Moo, 'Romans 9-11' 244 n.4.

6 以下是 Dunn 2.577 提供的數據：

	一 16～17	三 20～五 21	六～八	九 1～29	九 30～十 21	十一	十二～十六
δικαιοσύνη	1	14	6	0	11	0	1
πίστις	3	20	0	0	5	1	7
πιστεύω	1	7	1	0	8	0	3
νόμος	0	17	30	0	4	0	2
ἔργα	0	5	0	1	1	1	1

原文的五個字依次即中譯的「義」、「信」（名詞和動詞）、「律法」和「行為」。Harvey（'Romans' 131）提出另一個圖表，表明保羅的字鏈（'word-chain'）從九 1～29 的 ἔλεος/ἐλεέω（四次〔作者說五次〕）轉到本段的 δικαιοσύνη 和 πίστις/πιστεύω（依次為十一和十三次）。參十一 5 註釋註 19（下面 478）。

（九 32）；「神的義」與「自己的義」相對（十 3）。[7]

以上假定了九章三十至三十三節這一小段是本分段的開始，而不是上一分段的結束。此點詳參下文（九 30～33 註釋引言）的討論。

1　以色列所犯的錯誤（九 30～十 4）

30 這樣，我們可說甚麼呢？那本來不追求義的外邦人反得了義，就是因信而得的義。

31 但以色列人追求律法的義，反得不著律法的義。

32 這是甚麼緣故呢？是因為他們不憑著信心求，只憑著行為求；他們正跌在那絆腳石上。

33 就如經上所記：

我在錫安放一塊絆腳的石頭，跌人的磐石；

信靠他的人必不至於羞愧。

1 弟兄們，我心裏所願的，向　神所求的，是要以色列人得救。

2 我可以證明，他們向　神有熱心，但不是按著真知識；

3 因為不知道　神的義，想要立自己的義，就不服　神的義了。

4 律法的總結就是基督，使凡信他的都得著義。

a　沒有憑著信心追求（九 30～33）

這一小段與上下文在結構上的關係有三種看法：（一）這幾節是過渡性的一段，一方面結束了上一分段（6～29 節），同時引介下一分段（十 1～21）。[1] 就其形式而言，本段是上一分段的結束：（1）「那麼，我們可說甚麼呢？」（30 節）這問句有重續的功用，與第十四節的同一問句相等；（2）第三十、三十一節以「外邦

7　參較 Dunn 2.577, 591-92.

1　So, e.g., Michel 319-20; Schlier 305 n.10.

人……但以色列人」重拾並繼續第二十五至二十九節；（3）十章一節有關保羅個人的話，與九章一至三節的話互相對應，並像該數節一樣引進新的思想。此外，（4）第三十三節的引句在與之平行的、彼得前書二章六節及以下一連串的引句中，是與何西阿書二章連在一起的，[2] 保羅有可能是從一類似的傳統資料找到這個引句；因此，這也將本段（33 節引賽二十八 16 和八 14）連於第二十五至二十九節（25 節引何二 25）。但是就其內容而言，第三十至三十二節帶來新的元素：上文只是從「上帝行事的自由」（九 6～29）此角度討論之事，如今被放在第三、四章所論因信稱義之理的角度下來理解。這就把本段連於第十章一節及以下；事實上，本段可說是道出了十章一節及以下的主題。由於本段在形式上結束上文，又在內容上引介下文，我們就不能將本段單是連於上文或下文；它的功用乃是，在一段的結束引進下一段的主題。[3]

（二）本段既不是上文（26～29 節）的結論，也不是過渡性的一段，而是新一段的開始，所道出的主題在第十章獲得發揮和確立。[4] 用以支持這立場的理由包括以下各點：（1）「那麼，我們該怎麼說呢？」（30 節，現中）是用來引介新的思想路線的、典型的保羅詞語（另見六 1，七 7，九 14）。（2）雖然第三十三節的引句確是建造在第二十五至二十九節一連串的引句之上，但前者並不是後者的總結，而是後者的思想進一步的發展，並且前瞻論證中的下一階段（十 11）；事實上，十章十一節重複了九章三十三節所引的以

2　即是羅九 33 所引的賽二十八 16 和八 14，亦引於彼前二 6、8；而彼前二 10 所引的何二 25 亦引於羅九 25。

3　Wilckens 2.210-11. 留意作者仍是以九 30～33 為新的分段的開始：「九 30～十 21　以色列抵擋神的義」（209）。Chae 229 n.65 也是認為本段有上述的雙重功用：結束上一段（九 6b～29）和引介下一段（十 1～21）；不過，他仍然跟隨傳統的分段法（九 9～29；九 30～十 21），因 30 節的「我們可說甚麼呢？」表示一個新段落的開始。

4　Käsemann 276; followed by Seifrid, 'Rom 10:6-8' 5.

賽亞書二十八章十六節，將本段緊繫於下文。（3）如上文所指出，因信稱義的字彙，以及因信稱義與因行為稱義的對比，將本段和下文緊連在一起；但是這些字彙幾乎完全沒有在上一分段（九 1～29）或下一分段（十一章）出現。[5] 這種字彙上的改變標示著焦點的轉移。（4）又如上文所指出，[6] 九章三十至三十二節和十章二十、二十一節都提到外邦人被納入神的子民，以色列人則被拒諸門外的對比，這對經文前後呼應，將九章三十節至十章二十一節劃為一個單元。[7]（5）九章七節和二十九節的引句皆含「後裔」一詞，二字前後呼應，將九章六至二十九節劃為一個單元。[8]

有釋經者新近列舉了一連串理由以支持第（三）個看法，即九章末是個重要的停頓點，十章一節是新一大段的開始。[9] 以下依次列出，並附筆者的回應：（1）十章一節與九章一至五節及十一章一節的相似是令人矚目的：保羅三次表達他個人對同胞的關注，三次皆用認信式的單數第一人稱來引入或打斷他的論證。此第一人稱在另二次的功用都是引介論證中重要的轉移，很難認為它在十章一節的用法是不同的。[10] *可是*，九章一節和十一章一節皆用「我說」一詞，十章一節則並非如此；而且保羅對同胞的個人關注，同樣存在

5 參九 30～十 21 註釋引言第二段（上面 248-49）；留意該處的註 6：「義」字完全沒有出現，「信」字只出現了一次（十一 20）。

6 參九 30～十 21 註釋引言註 1 及所屬正文（上面 247）。

7 以上理由見：Dunn 2.579; Moo III 616-17. Cranfield 2.503, Morris 374 也是以九 30 為新的分段的開始。關於正文的（4），Lambrecht（'Romans 9.30-3' 142 n.6）指出九 30-32 與十 20-21 之間幾乎完全沒有詞彙上的相似；*可是*，這無損於兩段經文在觀念上的對應。

8 參九 6～29 註釋引言註 5 及所屬正文（上面 89-90）。Bell 81-82 n.1 則認為 6 節和 27 節皆含 λόγος 一字，二字前後呼應，表示九 6～29 是一個單元。

9 Hellholm（'Amplificatio' 140 with n.87）持同樣的立場。

10 Lambrecht, 'Romans 9.30-3' 143。作者又認為十 1 的「弟兄們」一詞也許表示九 30／十 1 是個主要的分割點。不過他同時（n.9）承認，呼格的「弟兄們」不一定標誌著新的開始（見〔例如〕一 13，七 4，八 12）。

於九章三十至三十三節，只不過十章一節將此關注以更直接和尖銳的形式表達出來。如葛嵐斐所指出，本小段和第十章的關係，就是摘要和詳釋的關係：前一段扼要地陳述了以色列的不信（以及外邦人的相信），後一章則擴充並發展此摘要。[11]

（2）九章三十節的「這樣，我們可說甚麼呢？」是同章四次以這種提問形式來表示一個新的分段的最後一次。在**第六節**，我們要在心中補充此問句；隨後一段（6～13節）用以撒和雅各的事例說明神揀選人的模式。在**第十四節**，這問句之後是另一問句（「難道神有甚麼不公平嗎？」）及其否定的回答；然後保羅提到神如何憐憫摩西及使法老心硬（15～18節）。**第十九節**以「這樣，你必對我說」這種形式開始，然後在一雙重問句之後提出陶匠之喻（20～21節）以及神呼召外邦人的事實（22～29節）。**第三十節**在問句之後提出扼要的答案（30b～31節），第三十二節再問「這是甚麼緣故呢？」，隨後提供兩個答案（32～33節）。這種「問答式」的體裁在第十章不再出現；因此我們難免得到這個印象，即第九章四次的引介的問句不應被分開。[12] **可是**，在**第六節**補充與第三十節一樣的問句（如作者所要求的），其實完全沒有必要；這就是說，作者說的「四次」其實只有三次。不但如此，首二次（14、19節）與第三次（30節）的關係並不如作者所說成的那麼密切，因為：**第十四節**的問句（與30節的相同）所引介的另一問句，可能隱含了詰問者的異議；**第十九節**的問句（與30節的不同）所引介的另二個問句則是出自詰問者；[13] 但**第三十節**的問句所引介的卻是保羅自己的、得自上文的結論，即此問句的功用與另二次的不同。[14] 因此，並無足夠

11　Cf. Cranfield, 'Romans 9:30-10:4' 71-72. Meyer（'Romans 10:4' 61）指出，十2～3延續了九32～33的解釋，這表示十1並非新一段的開始。

12　Cf. Lambrecht, art. cit. 143.「『問答式』的體裁」英文原作 'diatribe-style of composing'.

13　依次見：九14註釋開首，九19註釋開首（上面138、176-77）。

理由要將第三十節的問句視為不可分割地緊連於另二次。

（3）第九章上文已有三次由聖經引句結束一分段：第十三節（結束 6～13 節）、第十七節（結束 14～18 節——但引句後仍有 18 節）、第二十五至二十九節（結束 19～29 節）。同樣，第三十節結束另一分段（30～33 節）。由此看來，以這四分段為彼此相屬的（即是屬於同一大段）是合乎邏輯的假定。[15] 可是，十章十三節、十章二十一節，和十一章十節的引句分別結束了三個小段（依次為：十 5～13、14～21，十一 1～10），但後一段並不因此而與前兩段同屬於一較大的段落，而是一個較大的新段落（十一 1～32）的開始。此外，上文曾提及九章二十九節和七節皆含「後裔」一詞，這前後呼應的現象提示，第九章的上述三個分段構成一個單元；[16] 但九章三十三節的引句並無與前三段中的任何一段有類似的聯繫，反而在用詞及觀念上皆與下文有明顯的聯繫（在觀念上，引句的上半連於十章三節，下半連於十章四節；在用詞上，引句的「信」字也在十章四節出現）。

（4）繼九章六至十三節提到以撒和雅各，又十四至十八節提到摩西和法老之後，第三分段（19～29 節）先使用陶匠的圖像（20～21 節），然後提到神揀選人的自由（22～23 節）以及祂從猶太人及外邦人中呼召的群體（24～29 節）。由此看來，保羅在第三十、三十一節明白地說出了前一分段（22～29 節）所指向之事，即是此整段（九 6～33）的要點：外邦人得著義，以色列人則沒有成功地履行義的律法。[17] 可是，如此描寫此整段的「要點」忽視了兩點：第一，第六至二十九節的重點是在於神行事的自由，不是在於

14　So Cranfield 2.506; Meyer, art. cit. 61. 參十 30 註釋註 3 所屬正文（下面 255-56）。

15　Lambrecht, art. cit. 143-44.（作者的「分段」、「大段」即筆者的「小段」、「分段」；下同。）

16　參上面註 8 及所屬正文。

17　Lambrecht, art. cit. 144.

被召的外邦人和以色列人；他們在第二十四節才被提及，並且不是以主詞或行事者的姿態出現——與九章三十、三十一節剛好相反。**第二**，外邦人得著義，以色列人則沒有成功地履行義的律法這個思想在九章六至二十九節並無出現，而是在本小段（30～33 節）才出現，然後在第十章獲得進一步的闡釋。[18]

（5）下一分段（十 1～4）對以色列的不信開始採取了與本分段（九 30～33）不同的進路：**第一**，保羅不再單是陳述一件事實，如在本分段（見 31～32 節），而是強調以色列的罪咎和責任——他們「想要立自己的義，就不服神的義了」（十 3）；**第二**，在本分段，「這是甚麼緣故呢？」（32a）這問題的答案仍然回到神的「預定」上（33b：神安放了絆腳的石頭和跌人的磐石，使他們跌倒）；但是在下一分段，神不再以行事者的姿態出現。二者合起來標示著保羅已從神的全權和主動（第九章）轉到以色列的失敗和罪咎（第十章）。[19] **可是**，從經文本身看來，上述那個問題（九 32a）的答案不是在第三十三節，而是在緊接著問句的那句話：[20]「因為他們不本著信心而求，反以為可本著行為求」（32b），而這句話將以色列的失敗視為他們自己的責任。神安放絆腳石於錫安此一事實（33a～b）

---

18 參九 30～十 21 註釋引言第二段之（二），連註 6（上面 248）。

Lambrecht（art. cit. 144）提出的第（五）點理由如下：九 30～33 和十一 5～10 有值得注意的相似之處：兩段都指出以色列沒有得著（九 31，十一 7）；在第九章，外邦人和以色列人相對，在第十一章則是「蒙揀選的人」與「其餘的」相對（7 節）；兩段（尤其是在其中的引句）都以一面倒的方式（'in a one-sided way'）描寫神的行動。此外，保羅在十一 5～7 重拾來自九 6～29 和 30～33 節的一些字詞和思想：「揀選」（ἐκλογή：十一 5、7，九 11）、「出於行為」（ἐξ ἔργων：十一 6，九 12、32）、「恩典／信心」與「行為」之對比（十一 6；九 32〔參 11～12、16〕）。由此推論，就如十一章 5～10 是十一 1～10 的一部分，照樣，九 30～33 是九 6～33 的一部分。第九章和十一 1～10 都提供了神義論（證明神為義）。對筆者而言，這第五點理由其中的邏輯並不十分清晰，這理由的說服力也不大。

19 Lambrecht, art. cit. 147.

20 見九 32a～b 註釋首段。（下面 268-69）

並不意味著神「預定」以色列人的不信，第三十三節的複合引句的要旨只在於預言以色列因不信而被絆倒；[21] 按這種理解，他們的跌倒仍是他們自己的責任。此外，如作者自己承認的，「信靠他的人」（33c）這話指向人的責任。[22] 總而言之，作者所看出在本分段和下一分段之間的「轉移」其實並不存在，下一分段較宜視為本分段的延續和進一步的解釋。[23]

基於上面的討論，筆者認為第（三）種看法的理由不夠充分，不足以推翻較通常的第（二）種看法。第（一）種看法首部分的第（1）、（2）、（3）三點理由，亦依次在第（二）種看法之下的第（1）、（2）點，以及第（三）種看法之下第（1）點的回應，獲得回答。[24] 這就是說，以本段為過渡性質此看法的理由也是不夠充分。因此，第（二）種看法最可取：本段是新一分段（九 30～十 21）的開始。

九 30　「這樣，我們可說甚麼呢？那本來不追求義的外邦人反得了義，就是因信而得的義。」

開首的問句較宜譯為「那麼，我們該怎麼說呢？」（現中）。[1] 這是此問句（作為一獨立問句）在本書第四次，也是最後一次出現。[2] 此問句在上一次（14 節，如在六 1 和七 7）的功用是引介另一問句，後者的內容是可以從上文獲得的錯誤結論；但在本節所引介

21　詳見九 33 註釋第六段（即倒數第四段）起（下面 285-89），尤其是註 33 所屬正文。

22　Lambrecht, art. cit. 147 n.26.

23　見十 1～4 註釋引言（下面 289-90）。

24　剩下的第（4）點在某程度上是可接納的：保羅與彼前的作者很可能確是用了相同的傳統資料（見下面 284 註 11，285 註 15）；但何二 25 是保羅及彼得所共用的傳統資料（Flusser ['Romans 9:24-33' 84-85] 認為那是一份基督徒的講章）的一部分，這卻不是確定的；因為有關的證據顯示，保羅和彼得是獨立地引用 LXX 何二 25 的（見九 25～26 註釋註 13 首段末〔上面 225〕）。

1　參《羅》2.752 註 1 及所屬正文。

2　參《羅》2.186 註 2 及所屬正文。亦參《羅》1.573 註 16 及所屬正文。

的乃是保羅自己的、得自上文的結論。[3]（一）有釋經者將本節的餘下部分和下一節全節（即 30b～31 節）視為另一問句；這使本節與保羅在另外那三節使用雙重問句的模式一致。[4] 按這種理解，這第二問句的答案是隱含在第三十二節開首的問句內，意即：「是的〔確是這樣〕，但這是甚麼緣故呢？」（二）但如此一來，這第二問句便是很長的一句；更為重要的，將這話視為第二個問句，使「就是因信而得的義」（30c）這個解釋性的片語顯得不得其所，在體裁上相當笨拙。[5] 積極方面，第三十二節開首的問句自然地暗示，介於此問句與第三十節開首的問句之間的話是一項陳述；第三十二節和第三十節的平行也表示第三十節的下半（30b～c）是一項陳述。[6] 因此，本節的下半和下一節應視為陳述而非另一問句；本註釋所參考的中英譯本全部反映這種理解。

「外邦人」原文是無冠詞的（如在二 14），因此不是籠統地指外邦人整體或所有的外邦人，而只是指一些具「外邦人」身分的人；[7] 就事實而論，他們就是「從外邦人中」被神所召（24 節）而歸信了基督的那些人。[8] 他們被描寫為「本來不追求義……反得了

---

3 So Cranfield 2.506, followed also by 活泉 160（「總結」英文原作 'conclusion'）。Cf. Palmer, 'Romans 4.1' 217: τί οὖν ἐροῦμεν；要求從上文推理而得的結論，ὅτι . . . ἔφθασεν（30b～31 節）就是此結論。*Pace* Michel 320（作者認為保羅是在答覆猶太反對者的異議）；李保羅 2.95。

4 Cf. Fitzmyer II 577. Louw 2.103（cf. Louw 1 §23 [2.1-7]）也是將 30b～31 節視為一辭令式問句，在意思上與一項陳述相等。Jeremias（'Gedankenführung' 148 with n.3）將問號放在「得了義」之後，30b 構成異議，30c 則為對此異議的回答。

5 Cf. SH 278-79; Moo III 621 n.19; Schreiner 535.

6 依次見：Dunn 2.580（592 則稱之為「半問句，半陳述」）；Michel 320 n.1. 即是 30b 的 ὅτι 所引介的是問句的答案（Schlier 306），就如 32b 的 ὅτι 引介 32a διὰ τί; 那個問句的答案一樣。

7 Cf. Schlier 306; Morris 374; SH 279. I.e., ἔθνη = not 'the Gentiles' (KJV, RV, NIV, TEV, CEV), but 'Gentiles' (RSV, NEB, NKJV, NRSV).

8 Cf. Cranfield 2.506; Dunn 2.580, 592; Edwards 246; 鮑 2.34。Black 137 認為，他們的歸信主要是透過保羅自己的傳道工作。

義」。「追求」意即下定決心，奮力向著目標進發。[9] 此動詞的賓詞是「義」，[10] 其解釋主要有兩種：（一）鄧雅各認為所指的是「約之義」，即是由神與以色列所立之約下定義的義，也是只有在約之內才可追求得到的義；外邦人既是在聖約之外的（參：弗二 12），就因這事實本身而被排拒於此「約之義」之外。這也同時解釋了「追求」的原文分詞的現在時態：外邦人按著定義就是那些不追求義的人。[11] 一些類似的解釋是：「義」是在以色列的傳統中所認識的神的引導、保護和改正之下的群居生活；「義」所指的是神的約民（與神立約的子民）在神之下所過的生活。[12] 這第一種解釋的主要困難是，此解釋需要把本節的首個「義」字視為與其後的兩個「義」字的意思不同，因為後二者所指的顯然是獲得在神面前的、義（者）的地位（如在八 10，五 21、17，和第三、四章多處）。[13]

較自然的解釋是：（二）首個「義」字，像隨後的兩個一樣，是指在神面前的、義（者）的地位，即是與神有正當的關係。按這

9　Cf. LN 68.66. 原文為 διώκω 的分詞；此字在保羅書信另外出現二十次（包括本書的另四次：31 節，十二 13、14，十四 19），詳參《帖前》437。

10　「追求義」此詞語的舊約來源可見於：箴十五 9（διώκοντας δικαιοσύνην）；申十六 20；賽五十一 1；次經傳道經二十七 8（後三處 LXX 皆用 διώκειν + τὸ δίκαιον）。Wagner（'Romans' 212）認為，保羅似乎是從賽五十一 1 對神子民的描述獲得 'a "negative"'（底片／〔明暗〕相反之物），然後以此形容外邦人：神的子民「追求公義尋求耶和華」；外邦人「不追求義」反得了義（九 30），他們「沒有尋找」神，神卻被他們找到（十 20，引賽六十五 1）。

11　Dunn 2.580; endorsed by Thielman, *Paul* 205.

12　依次見：Grayston 90; Ziesler 252（διακιοσύνη= 'life under God of his covenant people, life in all its ramifications, its privileges, its duties, and its general character'）。Schreiner ('Romans 9:30-10:3' 210-11 n.5; cf. Schreiner 535-36 n.4) 反對此說的理由是，外邦人「得了義」（30b）是指他們得以進入他們先前被排拒於其外的那個約，因此「義」不是指維持立約的關係。但外邦人得以進入的，就是神與以色列所立的約嗎？（參：來八 6～13。）留意作者隨即說，「**義在這裏是指進入神的子民中**」（n.5），「被召〔24 節〕涉及**被納入神的子民中**」（n.4）（楷體為筆者所加）。

13　Cranfield 2.506. 參《羅》2.602, 177-78, 149-50.

種理解，外邦人「不追求義」這話的意思不是說他們並不追求道德方面的義，[14] 而是說他們並沒有真正地和認真地尋求「在神面前的、義（者）的地位」；這地位並不是他們主要的關注，他們並不像以色列人那樣關心自己與神的關係，自己是否蒙神悅納。[15] 保羅想到的顯然不是「虔敬的希臘人」（徒十七 4〔參 17 節〕），即「敬拜上帝的希臘人」（現中），而特別是那些「純異教徒」。[16] 由於這裏所說的「外邦人」是已信主的，「不追求義」是他們從前的狀況，因此在原文為現在時態分詞的「追求」之前加上「本來」二字（現中、當代同）是正確的做法。[17]

「得」字原文 [18] 與「追求」的原文在出埃及記十五章九節（七十士譯本）連著出現：「我要追趕，我要追上」；文理提示，所用的是獵人追逐獵物的圖像。這兩個動詞在腓立比書三章十二節（和 13、14 節）也是一起出現，只是第十四節的「向著目標竭力追求」（新譯）一語清楚表示，該段的圖像是徒步競賽而非追逐獵物。有認為這兩個動詞在本節的用法可能保留了這種徒步競賽的意味；[19]

---

14 *Pace* Stott 276（作者用提後三 1～4 來說明外邦人「不追求義」的意思）；BAGD 196（s.v. δικαιοσύνη, 2 b: 追求正直作為整個生命之行為的推動力）。

15 Cf. Cranfield 2.506-7; Morris 374; Denney 667*b*; Barrett 179-80; Murray 2.43. Cf. also Cranfield, 'Romans 9:30-10:4' 70; Schlier 306; 屈梭多模（see Bray 268*b*）。Forster & Marston（*Strategy* 154, cf. 155 n.3, 62 n.12）認為，保羅在這裏是用了典型的希伯來式的誇張比較法來表示，比起對「義」夢寐以求的猶太人，外邦人對「義」的興趣只有很少。

16 So Ellison 57.「純異教徒」英文原作 'the raw heathen'.

17 Cf. Cranfield 2.507 n.1. 本註釋所參考的所有英譯本都用過去時態翻譯這分詞（e.g., NIV, NKJV, NRSV, NAS）。參較上面註 11 所屬正文。

18 καταλαμβάνω. 保羅書信另外六次，新約全部十五次；詳參《帖前》394（該處說「在新約另外出現十二次」，是因沒有把約八 3、4 算在內〔約七 53～八 11 並不屬任何一卷福音書的原著：Bruce, *John* 413〕）。

19 Cf. Field 158-59; SH 279; G. Delling, *TDNT* 4.10.

但是這一點不能肯定，因為二詞的用法相當廣闊。[20] 無論如何，這些外邦人「得了義」，這義被定義為「因信而得的義」；[21] 全句意即他們成為了基督徒，即是神的子民的成員；他們「因信而得以成為義人」（現中），即是因信而獲賜在神面前義者的地位。[22] 本節這樣一連三次（在原文是在四個字之內）重複「義」字，再清楚不過地表明這就是目前一段（九 30～十 13）的主題。[23]

20　Cf. Moo III 621 n.22. 亦參上面註 9，註 14 及所屬正文。

21　如 Wilckens 2.211 n.943 所指出，本節和三 22 皆以 δέ 字引進解釋（參《羅》1.479 註 3 及所屬正文）；比較：

κατέλαβεν δικαιοσύνην, δικαιοσύνην <u>δὲ</u> τὴν ἐκ πίστεως（本節）

δικαιοσύνη θεοῦ . . . δικαιοσύνη <u>δὲ</u> θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ（三 21、22）

留意後者的「神的義」是指神的拯救行動（參《羅》1.485-86），本節的「義」則是指神在此行動中所賜的、義者的地位（參《羅》1.257）。（1）Gaston（*Paul* 128）將本句（30c）解為「從〔祂的〕信實而來的〔神的〕義」，正忽視了這區別。將「信」解為神的信實，也是基於可疑的前設——ἐκ 是指來源，διά 才是指媒介（參《羅》1.557-58）。（2）K. Kertelge（*EDNT* 1.327*b*）謂本節的 δικαιοσύνην τὴν ἐκ πίστεως 和十 6 的 ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη（甲）並不是與四 11 的 ἡ δικαιοσύνη τῆς πίστεως 和四 13 的 δικαιοσύνη πίστεως（乙）完全同義的，後者意即「由信斷定之義」。H. Seebass（*TDNT* 3.364）正確地認為，「因信／憑著信心而稱的義」（呂譯：四 11／13）、「稱義白白之恩」（五 17，呂譯）和「因信（基督）而得／出於信心的義」（新譯：九 30；腓三 9／羅十 6）全是表達了「神稱罪人為義的方式」。關於這五段，依次可參《羅》1.600 註 4，610-11，《羅》2.149-50；《腓》364-65；下面 350 註 4 及所屬正文。

22　Cf. Barrett, 'Romans 9.30-10.21' 139.（1）加爾文 196 上有這句話：「外邦人因信而得了義，是因為神在他的恩惠早已預期他們會有信心」；筆者加上楷體的字是誤譯，嚴重地扭曲了加爾文的原意（Calvin 217: 'God anticipated their faith by His grace'），即是神先賜他們恩典，然後他們才有信心。此解釋與加爾文的「雙重預定論」相符（參九 18 註釋註 6 所屬正文〔上面 158〕）。持此說的史鋭拿和穆爾同樣認為，外邦人信心的回應之來源是神的揀選（Schreiner, 'Romans 9:30—10:3' 211, endorsed by Moo III 617 n.8; Schreiner 536）。（2）Byrne 309 認為，外邦信徒得了義，這並不自動地保證他們必定得救（參十一 17～24）（甲）。但五 10～11 則以稱義為至終得救的保證（參《羅》2.87）（乙）；此二者如何協調呢？答案也許是在加五 4：該節暗示稱義被撤消（'revoked'）的可能（參《羅》2.740 註 3 及所屬正文）。

23　Cf. Dunn 2.580. 亦參上面 248-49 之（二）、（三）。Gaston（*Paul* 126-27）認為賽五十一 1～8 是在本段的背後（參九 31 註釋註 4〔下一頁〕）；此說值得置疑（cf. Moo III 621 n.22）。

九 31 「但以色列人追求律法的義，反得不著律法的義。」

「但」字引入本節至第三十三節所論的以色列人與第三十節所論的外邦人之對比，後面這幾節十分工整地以平行排列法依次拿這兩種人的追求目標、結果，及其原因作對比。外邦人（甲）本來「不追求義」，（乙）結果卻「得了義」，（丙）就是「因信而得的義」（30 節）；以色列人則（甲'）雖然「追求律法的義」（暫時沿用此譯法），（乙'）結果卻「得不著律法的義」（同上），（丙'）「因為他們不憑著信心求，只憑著行為求……」（31～33 節）。[1]

就如上一節的「外邦人」是指已信主的外邦人，本節的「以色列」（原文、呂譯）是指沒有信主的、絕大部分的以色列人。[2] 在原文，他們所追求的是「義的律法」（新譯頁邊註）；[3]「反得不著律法的義」較貼近原文的譯法是「反而達不到律法」（呂譯）。這兩個詞語當如何解釋，亦即是本節的意思是甚麼，釋經者的意見極其紛紜。（甲）關於「**義的律法**」一詞，[4]（一）加爾文認為保羅是用了「換置法」，他的意思其實是「律法的義」。[5] 另有認為，這種換置法將兩點壓縮為一項陳述，這兩點就是：以色列追求救恩，以色

---

1 Cf. Hofius, 'Romans 9-11' 24. 第 31 節的 διώκων（見下面註 3）不是表達原因（causal participle），而是有「讓步」之意（concessive participle）；so, e.g., Bechtler, 'Romans 10:4' 292 with n.17.

2 Barth, *CD* 2/2 241. Dunn 2.581 認為，保羅用「以色列」而不用「猶太人」一詞，是為要表明他想及的不是個別的猶太人，而是針對以色列人作為神的選民之自我意識（cf. Edwards 246）。關於「以色列」一詞，可參九 4～5b 註釋第二段（上面 57-58）。

3 Ἰσραὴλ δὲ διώκων <u>νόμον δικαιοσύνης</u> εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν. 有底線的詞語在新約僅此一次。

4 Ljungman（*Pistis* 103-4）認為，此詞如此合併了 νόμος 和 δικαιοσύνη，很可能是受了賽五十一 7 的影響所致，因「律法」和「義」在該節（非 LXX）是平行的。參上一頁註 23 後半。

5 加爾文 196 上；「換置法」即英文的 hypallage（Calvin 217）。Cf. RSV/NRSV: 'the righteousness which/that is based on law/the law'.

列努力試圖遵行律法作為達致救恩之途。[6] **可是**，「換置法」之說很難成立，因為：（1）除非我們有很強的理由，否則我們不應假定，當保羅說「義的律法」時，他的意思其實是「律法的義」。（2）若保羅的意思是「律法的義」，他大可以把原文寫成「律法的義」，[7] 就如他在十章五節和腓立比書三章九節明說「出於律法的義」，又在同書三章六節談到「律法上的義」。[8]

（二）班納認為，保羅將以色列追求義這事，看為與律法緊密相連到一個地步，以致他不說「藉著律法（而來）的義」，而說「義的律法」，即是「引致義的律法」。[9] 班納提出「帶來生命的稱義」（五 18）一詞以茲比較。**可是**，這比較只是在文法結構上有效，就內容而論則不然；因為雖然稱義確實引致生命，[10] 律法事實上卻並不引致稱義（三 20），反而使過犯增多（五 20）、惹動神的忿怒（四 15），帶來定罪（林後三 9）。

（三）巴列特曾認為最簡單和最好的解釋是，此詞意即「律法是義的」，就如保羅在七章十二節所說的。[11] 這個解釋也不大可能，因為保羅在這兩節所說的就是外邦人得到了猶太人所追求的東

---

6 Hofius, 'Romans 9-11' 24-25. Fitzmyer II 578 認為，保羅的意思無疑是「以色列追求律法的正義」（參下面註 21），只是他把兩個名詞倒置，因他是從次經所羅門智慧書二 11 取得此詞語的（νόμος τῆς δικαιοσύνης. LXX 僅此一次〔參上面註 3〕）。可是，此詞語在智慧書該處的意思是負面的（Meyer, 'Romans 10:4' 76 n.13）。

7 δικαιοσύνην νόμου.

8 τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου（十 5），ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου（腓三 9），δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ（6 節）。以上理由見：（1）Barrett, 'Romans 9.30 – 10.21' 140; cf. Badenas 103;（2）Cranfield 2.507; Schreiner, 'Romans 9:30–10:3' 212.

9 Byrne 309, 313 (a 'law leading to righteousness'; so also Lambrecht, 'Romans 9.30-3' 145). Bechtler（'Romans 10:4' 293, 302）認為保羅在聲稱，律法的本意是引致外邦人所得著的因信而得的義。

10 參《羅》2.158。正文剛提及的「文法結構上」的比較指：νόμον δικαιοσύνης, δικαίωσιν ζωῆς（二者皆為名詞＋所有格的名詞）。

11 Barrett, art. cit. 140. Cf. Thielman, *Paul* 206. I.e., δικαιοσύνης = adjectival genitive.

西，因此「義」字在本節應與上一節有同樣的意思，而上一節表明外邦人所得到的「義」是在神面前的、義者的地位，可見「義」字在本節也是指與神的正當關係。而且「義」字在下文（3～6節）繼續是指在神面前的、義者的地位。[12] 同樣的理由也排除了（四）：「要求義的律法」，[13] 和（五）：「將神所要求於其子民者定義為『義』的律法」，律法就是「義」的定義和量度，而「義」就是「律法所要求的義」（八4，新譯）之成全；[14] 因為外邦人所得到的並不是律法所要求的義。[15]

（六）按葛嵐斐的理解，保羅稱舊約的律法為「義的律法」，是因為他看出律法的用意是向以色列人指出，他們如何可以在神的眼中成為義：律法指向神所賜的義（參三21～22，十6～13），律法應許義，律法是神所賜的方法，使人獲得在神面前的、義者的地位。[16] 巴底納持類似的看法：從九章四節開始（該處所用的「律

---

12 Schreiner, art. cit. 212.

13 Moo, 'Fulfillment' 331-32 / Westerholm, *Law* 127 ('the law that / the Mosaic code which demands righteousness'); cf. Gordon, 'Rom 9:32' 164 n.4; G. Schrenk, *TDNT* 2.202; Denney 667*b*. K. Kertelge（*EDNT* 1.327*b*; similarly Schlier 307）則解為「要求並應許義的律法」，即是合併（四）和下文的（六）。

14 Dunn 2.581, 593.

15 Kaiser 將 νόμον δικαιοσύνης 解為以色列 '[made] a law [out] of righteousness'（'Law' 181; cf. 'Response' 397）。「將義變成法律」意即訂立外在的標準和規條：安息日、月朔、節期、十一奉獻、不同的洗濯儀式、飲食的條例，及其他的瑣事和細節；保羅故意選用此詞語，為要提醒讀者，以色列人努力追求的對象其實是律法，而不是義本身，後者是律法的真正內容（'Leviticus 18:5' 25-26）。可是，（1）將原文「義的律法」解釋為「將義變成法律」是十分牽強的做法：原文並無 'out of' 的意思；（2）這做法又要忽視原來的動詞「追求」，反而引進外來的「使之變成」；（3）此解釋亦難與30節外邦人得著了「義」是指義者地位這個事實協調。參下面註25之（3）。

16 依次見：Cranfield, 'Romans 9:30—10:4' 70; Cranfield 2.508 with n.1. 鮑 2.35 譯為「成義的律法」（參思高：「使人成義的法律」；呂譯作「稱義的律法」），並描寫「律法使人得義的方法」如下：「律法的目的是教導人知道自己的真正情形，認識自己的需要，無助，最後把人帶到基督面前來相信基督」（參：加四1～7）。筆者在這方面有不同的理解：可參《真理》231-32；Fung, *Galatians* 168-70 with n.12. 亦參九32a～b 註釋註35後半（下面278）。

法」一詞與本節的「律法」是同源的），一種對律法正面的評估總是在第九至十一章之討論的背後，因此「義的律法」宜解為「律法所應許、以之為目標，或所見證的義」。[17] 律法如何「應許」義呢？就是藉著「見證」因信稱義的道理。[18] 可是，上文曾辯證，認為律法（有別於聖經）具有這種見證或應許的角色，這論點是有疑問的。[19]

較可取的解釋是：（七）此詞意即「要產生義的生活法規」，[20]「其主旨是要把義給人的律法」——倘若人遵行了律法（參：加三10）；即是「指向義的律法」——它指向與神有正當關係之可能，儘管它沒有能力給人生命使那個可能成為事實（加三 21）。[21] 類似的講法是：「將義的應許擺在以色列人面前的律法」（參：羅十5），簡言之，即是「應許（給人）義的律法」。[22] 留意此說的「應

---

17 Badenas 103-4 (endorsed by Martens, 'Law' 19-20); Rhyne, 'Romans 10:4' 489. Cf. Käsemann 277.

18 Rhyne 100; Rhyne, art. cit. 489. Rhyne 114 則用相反的講法：律法應許因信稱義，因而見證信心。Snodgrass（'Spheres' 103）解為「以義為標誌或在義的範疇裏的律法」，達到此律法的唯一方法就是藉著信心；此解釋與作者對三 27「信的律法」一詞的解釋相符（參《羅》1.547 註 1）。

19 Cf. Moo III 623 n.33 with text; 尤見《羅》1.561-63（「第三類的解釋」）。

20 SH 276: 'a rule of moral and religious life that would win for them righteousness'; 279: 'a rule of life which would produce righteousness'.

21 依次見：Barrett 180 ('a law purporting to give righteousness'); Barrett, *Paul* 96 ('a law that pointed to righteousness'). Cf. Fitzmyer II 578: 'a law that would lead Israel to uprightness'（參上面註 6）；留意這裏的 'would lead . . . to' 和上面註 9 班納的 'leading to' 是不同的。

22 依次見：Michel 321 n.4; 及 Braun, *Rechtfertigungslehre* 80 n.1. Also Meyer, 'Romans 10:4' 62. Black 138 的解釋也屬此類：（1）首先，他說 δικαιοσύνης 是「方向或目的所有格」（'a genitive of direction or purpose': BDF §166〔留意後者並沒有將羅九 31 列入此類〕），意即律法的目的是要使人獲得或實行義（'designed to ensure or enforce righteousness'）；（2）然後他說，以色列追求一律法來確保自己獲得義（'Israel pursued a law to ensure righteousness'）；（3）最後的解釋則說，以色列所追求的律法本來可以使它獲得在神面前的、義的地位（'a divine Law which could have ensured her a right standing with God'）。Wilckens 2.212 n.944 則認為所指的不僅是律法應許義，而是律法使義成為可能——對於那些遵行律法的人。

許」，其方式有別於第（六）種解釋：後者說，以色列人若真正明白律法的目的，就會從中看出它指向神要使人稱義的應許和稱義的賜予；第（七）說的意思是，人若成功地遵行律法，便可得稱為義。[23] 支持此說的有力理由是：保羅將「義」的語言和「律法」一詞直接地連起來的，另外只有二章十三節和十章五節，[24] 在這兩處，義皆被視為可藉著遵行律法而得；這兩節和本節的平行提示，本節「義的律法」意即律法的目的是義，律法應許義，即是應許當人履行它的要求時，他們便得稱為義（二 13）。[25] 本節與十章五節的比較是特別合適的：以色列追求「義的律法」與外邦人得著「因信而得的義」（30 節）相對，就如「那出於律法的義」（十 5）與「出於信心的義」（6～13 節）相對。[26] 按這種理解，以色列人「追

---

23 Cf. Martin, *Paul* 135. Meyer 1156*b* 的解釋則似乎合併二者：「義的律法」就是提供「義的應許」的、摩西的律法，此律法假定了，人必須信靠神才能真正地順從律法（二 25～29）。

24 οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται（二 13），τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου（十 5）。

25 Moo III 625 ('[the] law that promises righteousness'; 但作者同時亦解釋為 'the law whose object is righteousness'); cf. Moo II 1145*b* ('a law that held out the promise of righteousness'). Similarly, Martin, *Paul* 137; Westerholm, 'Romans 9-11' 232.（1）Murray 2.43 則把「義的律法」解為「那關乎稱義的制度」（νόμος = 'order or institution'; 參《羅》1.549 註 7）；這是不必要的。（2）Schreiner（'Romans 9:30 — 10:3' 212-13; cf. Schreiner 537）解為 'law for righteousness'（δικαιοσύνης = 受詞所有格），得出的意思即是，以色列 'was seeking the law "for righteousness," for a right relationship with God'（537, cf. 534）。**可是**，作者的文法分析（δικαιοσύνης = 受詞所有格）和所得出的意思並不協調：因為在後者，'for righteousness' 不再是「律法」的形容詞，而是變成了形容動詞「追求」的副詞，指追求的目標；但在原文（διώκων νόμον δικαιοσύνης），名詞「義」字不能與「律法」分開而單獨地連於「追求」，即 'the law for righteousness' 是一個單元。史氏的意思大抵不是：以色列 'was seeking "the law for a right relationship with God"'; 若是（這與文法分析符合），則引起這個問題——保羅會否稱律法為 'a/the law for righteousness' 呢？（3）Gundry（'Grace' 17; endorsed by Bell 188）則解為「律法被用來（追求）藉行為而來的義」（'the law used for works-righteousness'）；但如此一來，「義」字在本節的意思便有別於上一節，因為外邦人所得著的並不是「藉行為而來的義」，而是「因信而得的義」。參上面註 15 所屬正文。

26 Westerholm, *Law* 127.

求義的律法」意即：他們追求履行律法的要求，為要得著如此行的結果，即是獲得與神的正當關係、在神面前的義者的地位。

（乙）關於「達不到律法」[27] 一詞，雖然「律法」單獨出現（即是並無形容的字與之相連），但「追求」和「達不到」這對比提示，「律法」在本節的上下兩半所指的是同一樣東西；這就是說，上半節的「義的（律法）」一詞其實延伸至下半節的「律法」一詞，「達不到律法」意即「達不到（剛提及的）那『義的律法』」。[28] 這話的解釋包括以下的例子：（一）「達到」原文的意思是「先到」、「在某人之前」；保羅意即以色列人並非被取消資格不能參賽，只是沒有先抵達終點，而是被外邦人從後趕上，捷足先登。以色列人走錯了路線（32 節），因而錯過了真正的終點標（十 4「律法的終極」〔呂譯、新譯〕）；他們尚未達到真正的目標，但將會如此（十一 11～26）。[29] **可是**，雖然原文動詞的確可以有它在古典希臘文的意思，即是在時間上（從而在權利上）「在……之先／以前」（帖前四 15，和合／思高），但在這種用法裏，動詞的賓詞幾乎總是人物（如在該節）；若與動詞連著用的是介詞片語，動詞的意思便是「到」（林後十 14）、「臨到」（太十二

27 呂譯；原文見上面註 3 最後四個希臘字。

28 Gundry, 'Grace' 17; Bell 188-89. 英譯本多反映這種理解：KJV/NKJV ('hath/has not attained to the law of righteousness'), RSV, NRSV, NAS ('that law'), NEB, NIV ('it'). 在這種理解的比較下，Sanders（*Law* 42）的解釋就更顯得不合理和不需要：他認為保羅稱「因信基督而得的、神的義」為「律法」，是因為後者剛用來指摩西的律法，而保羅欲造出一個詞語與之平行。**可是**，在四個字之內兩個「律法」有不同的意思，這可能性極少（cf. Gundry, 'Grace' 17）（三 21 的兩個「律法」〔參《羅》1.476～77〕則有六個字將二者隔開）。Koch（'Beobachtungen' 179 n.23）則認為，保羅從「義」（30 節）轉為「義的律法」（31a）再轉為「律法」（31b），為要得出這尖銳的表達方式——「以色列……達不到律法」（呂譯）。

29 Badenas 104; cf. Eskola, *Theodicy* 242-43. Gundry（'Grace' 17）則認為，保羅選用「達到」一詞，很可能不但要表示以色列完全沒有達到，也要同時表示以色列沒有在外邦人之前達到。這就是說，以色列根本沒有達到，更遑論在外邦人之前達到（Gundry, 'Romans' 268-69）。

18；路十一 20；帖前二 16），或「達到」（腓三 16〔思高〕；本節）。[30]

（二）以色列追求義的律法是對的，他們唯一的錯處是在於沒有認識到，律法的目的是神的義也要延展至外邦人，而這目的如今已達到了。就律法與以色列的關係而論，以色列人是忠於律法的，但是就律法的目的與外邦人的關係而言，以色列人並沒有忠於律法。這正是保羅指摘其同胞之處：他們並不認同他在大馬士革路上所得的啟示（要把福音傳給外邦人）。[31] **可是**，保羅說以色列沒有達到他們所追求的「義的律法」，此說要解釋為「就此律法之目的與外邦人的關係而論」；保羅說他們的失敗是因他們「只憑著行為求」（32 節），此說卻認為他們的失敗只在於拒絕保羅包括外邦人在內的福音，此說同時沒有解釋以色列人只憑著行為求如何引致他們排拒外邦人。[32]

（三A）以色列並不了解，律法的真義是在其本身以外，即是在基督身上。（三 B）以色列誤解了律法在救恩歷史中的目的（十 2～4；加三22～25），因而沒有達到律法的目的。（三C）以色列錯

---

30 Cf. Moo III 622 n.28. 亦參《帖前》358、198。特別留意本節與腓三 16 的平行：εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν, εἰς ὃ ἐφθάσαμεν.（1）Schreiner（'Romans 9:30 10:3' 213; cf. Schreiner 538）將 εἰς νόμον 視為副詞（'an adverbial accusative of general reference'），又補充「義」字作為動詞「達到」的賓詞，全句譯為 'did not attain [righteousness] with reference to the law'. **但是**腓三 16 尤其清楚的表明，φθάνω + εἰς 之後的名詞（該處為代名詞）就是動詞的行動所及之物，故此不宜將 εἰς νόμον 與動詞分開，將此介詞片語視為有副詞的作用，然後另外補充動詞的行動所及之物。（2）Ziesler 253 將「達不到律法」解釋為「沒有找到」一種「引致義的律法」（參思高：「以色列人追求使人成義的法律，卻沒有得到這種法律」）；**可是**，將「達不到」變成「沒有找到」這做法十分牽強。

31 Gaston, 'Misstep' 316, 314.（「律法」英文原作 'the torah', 有別於 'the law'; 其中的分別參《羅》1.464 註 6。）Van Buren（'Romans 9-11' 11）的解釋也許屬於此處：以色列 'did not succeed in *anticipating* that *Torah*', 他們沒有看見保羅所得的啟示，即是律法老早宣布的預言（亞伯拉罕要成為多國之父），如今藉著基督的信實，正獲得應驗。

32 Cf. Johnson 198.

過了律法的內在目的和意義，不明白律法是甚麼，沒有發現開啟律法的鑰匙。（三 D）以色列作為一個整體沒有達到律法要人達到的目的，就是信基督。（三E）他們不明白律法的要旨，錯失了律法實在提供給他們的稱義之道，就是藉著信靠基督，如第四章所闡釋的。（三F）「達到律法」相當於外邦人達致因信稱義，因而「達到律法」和「得了……因信而得的義」實際上是相同的。猶太人若接受了因信而得的義，就是達到了律法（因律法應許，即是見證義）。但是他們誤解了律法，把它變成個人成就的工具。（三 G）神的旨意要求義，這旨意不能在律法裏達到，因為律法被誤解而變成要人有所成就。[33]（四A）猶太人沒有達到那真正使人獲得義的律法，即是「信的律法」（三 27）。（四 B）保羅說「（沒有）達到律法」可能是為要使句子的上下兩半平衡，「（沒有）達到義」是較好的講法。（四C）「（達）到律法」是否代表「律法之成全」或「由成全律法而來的稱義」之縮寫？[34]

（五）配合著上文所採納對「追求義的律法」（31a）的理解（263-65），**筆者認為**「達不到律法」的意思即是：以色列人沒有達到「義的律法」所提出來的目標，即是得著義者的地位。[35] 支持此

---

33 依次見：（A）Michel 321 n.4;（B）V. Hasler, *EDNT* 3.421*b*-22*a*;（C）Motyer 88;（D）Penna, 'Romans' 200;（E）Wedderburn, 'Commentaries on Romans' 377;（F）Rhyne 100-1, cf. 102; Rhyne, 'Romans 10:4' 489-90;（G）Käsemann 277; cf. idem, *Perspectives* 44: 律法對保羅自己曾是最大的陷阱，因律法把神和人之間的基本關係扭歪了。

34 依次見：（A）Hodge 330（關於這「信的律法」，可參《羅》1.546-50）；（B）Leenhardt 260-61 2nd n.;（C）Black 138. Graham 193*a* 謂以色列達到了律法較次要的目標——一個被更新和較好的、世上的生活（'a renewed and better worldly existence'）——但是沒有履行律法，後者的至終結果就是永生。

35 Cf. Kertelge, *Rechtfertigung* 208（以色列沒有得到律法的本意要給人的義）；Wilckens, 'Was heisst' 96（以色列沒有達到「藉著律法稱義」的目標）；LN 13.16: 就文法而論，沒有達到的是律法，但是就語意而論，沒有達到的是至終的目的，即是義的狀況（筆者按：較好的講法是「義的地位」）；Phillips: 'Israel . . . failed to reach the goal of righteousness'. Bring（'Rom. 10:4' 11, cf. 27）認

解釋的一點是，「達不到律法」和上一節的「得了義」平行而相對，提示前者的意思即是沒有得著義。以色列人以為藉著追求此律法便可達到此目標；事實上他們沒有達到，[36] 因為沒有履行律法的要求 [37]——「猶太人和希臘人都在罪惡之下。……所以凡有血氣的，沒有一個因行律法能在神面前稱義，因為律法本是叫人知罪」（三 9、20）。

保羅在這兩節（30～31 節）以吊詭性和程序式的陳述描寫了他當日所見的現象：愈來愈多外邦人加入教會，猶太人整體則仍然停留在教會門外。保羅的陳述之吊詭性，在於「本來不*追求*義的外邦人*反得了義*」，「而以色列*追求*著稱義的律法，*反而達不到*律法」（呂譯〔楷體為筆者所加〕）。其程序式性質則可見於這個事實：這兩句依次在十章二十節和十一章七節被重複過來。[38]

九 32a～b 「這是甚麼緣故呢？是因為他們不憑著信心求，只憑著行為求：」

開首的問句是由上述的吊詭性事實（30b、31 節）引發的。第三十節的末句——外邦人所得著的義，是「因信而得」的義——已間

為「沒有達到律法」大可以說成「沒有達到律法的義」；同樣的立場見李保羅 2.96。Black 138 認為也許原來的語句正是 εἰς δικαιοσύνην νόμου（達不到「律法的義」）。Bechtler（'Romans 10: 4' 294）則解釋為：由於以色列沒有達到律法的目標，即是義，以色列也就沒有達到那引致義的律法本身；作者又說（293 n.24），「以色列沒有達到義的律法」這話，包括「以色列沒有達到義」這個意思。但按這種區別，「沒有達到律法本身」是甚麼意思呢？

36 參金譯：「那些想通過遵守律法而追求救恩之義的以色列人卻不能獲得。」如 Hofius（'Romans 9-11' 25 n.45）所言，本節所說的基本上與十一 7a 所說的相同：「以色列人懇切尋找的，他們沒有得到」（新譯）。

37 Cf.（1）Martin, *Paul* 138: 'they did not meet the requirement of the law'; Bruce 187; Flückiger, 'Christus' 154; 新譯：「達不到律法的要求」；（2）RSV, NRSV: Israel 'did not succeed in fulfilling that law'; Bruce, *Paraphrase* 215; Hume 150.（筆者並不認為這些是原文正確的*翻譯*，只是認為這些是原文的正確*解釋之含義*。）Cf. H. Seebass, *DNTT* 3.363.

38 Cf. Westerholm, 'Romans 9-11' 227.「程序式」英文原作 'programmatic'.

接地提示了這問句的答案，現在保羅要直接地提出答案來。這裏有兩種標點法：（一）若在「只憑著行為求」之後用逗號，得出的意思即是：「為甚麼會這樣呢？因為他們不憑著信心，只靠自己的行為去追求義，結果就在那塊『絆腳的石頭』上跌倒了……」（當代）；按這種標點法，構成問句之答案的，是從「是因為」開始直至下一節末，或至少至本節末。[1] **可是**，這種理解若是保羅的意思，他不大可能會將一個重要的分詞（「追求」）省略，留待聽者或讀者把它補充進去。[2] **較簡單和自然的做法是**：（二）在「只憑著行為求」之後用分號（如和合）或句號，得出的意思即是：「這是甚麼緣故呢？因為他們不憑信心，只靠行為。他們絆倒在那絆腳石上……」（新譯）；按這種標點法，構成問句之答案的，就只是「因為他們不憑信心，只靠行為」這一句。[3]

這一句在原文並無動詞，是一種省略的結構，直譯可作「因為，不是本著信心，而是好像本著行為似的」。[4]（一）有釋經者認為，「因為」之後的原文介詞片語可以是形容上一節的分詞「追求」，也同樣可形容該節的名詞「律法」，若是形容後者，則保羅在本節是省略了連繫詞，本句（32b上）的意思即是：「因為西乃之

---

1 參現中、金譯、呂譯。Gaston（*Paul* 128）認為，以色列的過失不在於追求而在於跌倒，因此 32b～c 最好視為一句：'[a] Why? [b～c] Because they stumbled on the stone of stumbling, not from faithfulness but as it were from works.' 作者解釋：以色列跌倒是因缺乏信靠或信實（'faithfulness'），因它被行為使之分心；而忠於（'be faithful to'）律法的目標，就是承認神的義也是為外邦人的（參九 31 註釋註 31 所屬正文〔上面 266〕；亦參十一 7 註釋註 15 之〔1〕〔下面 486〕）。**可是**，上引的翻譯十分牽強，而且其中 'they stumbled . . . not from faithfulness'（他們……跌倒，不是由於信實）的意思並不清晰。

2 即是保羅不大可能會省略下引句第二個括號內的字：'Why? (It was) because, (pursuing it) not on the basis of faith but as on the basis of works, they stumbled . . .' So Cranfield 2.508.

3 多數的中英譯本都反映這種理解：思高；KJV, RSV, NEB, TEV, NKJV, NRSV, NAS.

4 ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων. Dunn 2.582 認為，之前的問句（διὰ τί;）表示強烈的情緒（參：林後十一 11）。

約〔律法〕不是以信心為其身分標誌的。」[5]作者用以支持其說的三點理由如下：（1）保羅在加拉太書三章十二節用了和這裏（按作者的理解）相同的結構：「律法原不是本於信的」（呂譯）。[6]唯一的分別是，該節有連繫詞，這裏則需要補充連繫詞「是」字。（2）羅馬書十章五節將「出於律法的義」描寫為行為之義，所引用的利未記十八章五節——「遵行這些事的人就必因這些事而活」（羅十5，新譯）——也被引用於加拉太書三章十二節，而該處的要點顯然是：律法的標誌不是信心而是行為。（3）在本節之前那吊詭性的陳述（30～31節）裏，外邦人並*沒有*追求義，而是蒙神的憐憫而得著義；這表明本節的問題*不是*猶太人追求義的*方式*不及外邦人。總言之，「不是本著信心」一詞較可能是形容「律法」，而不是形容追求律法的錯誤方式。[7]

可是，如史鋭拿所指出，[8]（1）本節與加拉太書三章十二節的平行不能成立，因為該節並無本節的「好像本著行為似的」一詞；雖然該書同章十節亦有「本著行為」一詞，但並無關鍵性的「好像……似的」一字（原文只是一小字），此小字提示，「本著行為」是以色列人「*以為*可〔藉以追〕求」（呂譯）律法（所提供之義）的方式。[9]（2）外邦人並無律法，因此他們顯然不能（以正確或不正確的方式）追求律法之義；但這並不排除「*以色列人*以錯誤的方式追求義」這個思想。事實上，九章三十一、三十二節和十章二、三節在思想上平行，這提示此二段是互相解釋的，而後一段證

5　Gordon, 'Rom 9:32' 163: 'Because the Sinai covenant [νόμος] is not identified/characterized by faith.'

6　ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως.

7　依次見：Gordon, art. cit. (1) 163-64, 166; (2) 164, 166; (3) 164-65, 166.

8　Cf. Schreiner, *Law* 108-9; Schreiner 538-39.

9　NEB 意譯為 'as they supposed'. Thielman（*Paul* 299 n.46）指出，此小字（ὡς〔見上面註 4〕）同樣使 Wilckens 2.212 的解釋不能成立（見下註）。

實，以色列人的問題是他們試圖建立自己的義，即是以錯誤的方法來尋求稱義。[10] 因此，（二）「不是本著信心，而是好像本著行為似的」這話，較可能是形容以色列人追求義的方式，而在「因為」之後應補充的動詞，最可能是已在上兩節出現兩次的「追求」（原文為分詞）。[11] 補充「追求」為動詞的必然結果，就是動詞的賓詞也是上一節的「（義的）律法」，得出的意思即是：「因為他們追求它〔指（義的）律法〕，不是基於信心，而是好像基於行為。」[12] 這就是以色列「達不到律法」（31b，呂譯）的原因。

本句引起了多種不同的解釋。例如：（一）鄧雅各認為，保羅在這裏再次回到對其辯證十分重要的那個對比：一方面是，對「義」下定義的律法（這是鄧氏對 31 節「義的律法」的解釋）被狹隘地理解為那些把猶太人與外邦人分開的、律法的要求（這是鄧氏對「（律法的）行為」的解釋）；另一方面是，對「義」下定義的律法被正確地理解為信心的順從，即是從心裏順服神（六 17），外邦人可以*以外邦人的身分*如此順從（二 28～29）。以色列的錯誤在於他們過分用特別的順從之舉（如守割禮、守安息日，和守潔淨的禮儀）來理解遵行律法的意義，這種膚淺和民族性的理解使他們

10 Wilckens 2.212 建議從上一節補充動詞 ἔφθασεν. 全節意即：「為甚麼呢？因為（以色列）沒有本著信心（達到〔義〕），而是存著這樣的目的，即本著行為（去達到〔義〕）」（210）。針對此說：（1）Schreiner 538 認為這樣做會提示「他們是藉行為『達致』義」，而這顯然與保羅的神學互相抵觸。這評語似乎忽視了「存著這樣的目的」一語；（2）Moo III 625-26 n.41 認為，問句已假定了此動詞，因此我們必須假定，保羅的答案所隱含的是另一個動詞；（3）Thielman（*Paul* 299 n.46）認為 ὡς 字使此說不能成立（參上註）。筆者認為（3）強於（1）和（2）；菲勒根的建議要把 ὡς 翻譯為「存著此目的」，這做法流於牽強。

11 即是補充 ἐδίωξαν（so, e.g., SH 280），儘管 Denney 667*b* 認為這樣做是「過分精確」。參：思高、當代；KJV/NKJV ('sought'/'seek'), RSV, NAS ('pursue'), NRSV ('strive for').

12 Cranfield 2.503-4 的翻譯。參九 31 註釋註 28 所屬正文（上面 265）。Meyer（'Romans 10:4' 76 n. 16）則認為，鑑於「不憑信心，只靠行為」（新譯）這兩個彼此相對的介詞片語在保羅書信通常的用法，這裏主導的字應該或是「義」字或是一個同源的動詞形式，例如「得稱為義」。

「以為」（本節，呂譯）「義」只是屬於他們的（這是鄧氏對十 3「自己的義」的解釋），因而排拒外邦人。這裏的要點和三章二十七節完全一樣；「本著信心」去追求的律法，乃是「信心的律法」（三 27）的另一種講法。[13]

此說有不少困難：（1）鄧氏對「義的律法」、「律法的行為」和「信心的律法」——尤其是後二者——的理解都是有疑問的。[14]（2）此說將「行為」解釋為鄧氏所理解的「律法的行為」；但是並無證據顯示這裏的「行為」是與割禮、安息日及其他將猶太人和外邦人分開的律例有關；文理既無提及亦無暗指這些律例。（3）此說認為以色列誤解了律法，因而排拒外邦人；但「追求」和「達到」這種詞彙提示，保羅認為以色列的問題乃在於沒有達到律法的要求，因而得不到律法所應許的義。（4）此說將十章三節的「自己的義」解釋為單屬於以色列人的、外邦人無分的義。但是該節兩次提及「神的義」，因此難以相信，保羅無意拿「神的義」與「自己的義」作對比；但若保羅有意作此對比，則很難避免這個結論，即此對比是在於神所賜的、義的地位（甲）和自己努力賺取得來的地位（乙）此二者。這就是說，十章三節有力地支持本節的「以為可本著行為」是指靠自己的努力得稱為義。（5）與本節平行的腓立比書三章九節證實「自己的義」應如此解釋。（6）區別猶太人的民族性

13　依次見：Dunn 2.582-83, 587, 593; Dunn, *Theology* 640. Cf. Dunn, 'The Law of Faith' 66-67. Cf. also Fuller, 'Rom. 1:5' 163:「我的信念是，復原派的基督教（'Protestantism'）需要開始如此教導：律法是信心的律法（羅九 32），要藉著信心的順從（羅一 5，十六 26）來遵守，這信心的順從產生『信心的工作』（〔新譯：〕帖前一 3；帖後一 11；參：來六 10）。」

和鄧氏類似的解釋是 Watson, *Paul* 165：「行為」指囿限於猶太社群的生活方式，「信心」則指向外邦人存著開放態度的、對神的回應。「行為」與「信心」之所以是彼此排斥，就是因為猶太人的生活方式是與保羅式的外邦基督徒的生活方式不相協調的。此解釋與瓦特遜對羅馬書的寫作原因和目的之理解同出一轍，但見《羅》1.97-98 的評語。

14　依次見：上面 262 註 14 所屬正文；《羅》1.467-69（〔三〕）；546-48（「第一種解釋」）。

之義和他們的遵行律法是一種錯誤的劃分；猶太人自覺比外邦人優越，不單是由於他們生為猶太人，也是由於他們遵守律法。（7）保羅在本大段（羅九～十一）雖然強調外邦人被納入神的子民此一事實，卻完全沒有指摘猶太人排拒外邦人，反而對一些外邦信徒提出警告，因他們誤以為以色列在神的計畫中已不再有任何地位（十一17～24）。[15]

（二 A）葛嵐斐強調，這裏完全沒有「追求律法是錯的或無用的」之意；以色列被定罪，不是由於它曾追求（且現今仍然追求）律法**這事實**，而是由於它追求律法的**方式**。其中的含義就是：（1）保羅認為，若以色列曾「本著信心」來追求律法，就必早就「認真地面對律法」，洞察律法的內在意義，從而獲得律法本意要給人的禮物；（2）保羅對以色列的願望就是，以色列從今以後追求律法不再是「好像本著行為似的」，而是要「本著信心」。而所謂「本著信心追求律法」，意即（甲）向「神透過律法向人要求信心」此事實作出回應，這回應必然包括：接受律法對一己生命的批評；承認自己永不能履行律法的公義要求到足夠的地步，以致神不得不加賞賜；接受神所提供的憐憫和寬恕，並存著愛和感激將自己獻給

15　依次見：（2）Schreiner, *Law* 106; 'Romans 9:30 -- 10:3' 217;（3）Moo III 627-28 n.49;（4）Cranfield, 'Romans' 98;（5-7）Schreiner, *Law* 107, 106; art. cit. 217-18. 關於第（6）點，亦參《羅》1.542-46, 149-50。

較籠統地，Murphy-O'Connor（'Looking Westward' 338 n.72）認為：對於鄧雅各的立論最嚴重的反對理由，乃是他的理論所自然引申出來的結論：Dunn 1.lxxi 說保羅批評律法的目的是要「把律法和應許〔從猶太人陝隘的民族性理解〕釋放出來給更大的圈子的領受者」。換言之，保羅的關注是要把恩典的範疇擴大去容納外邦人，然後他們也藉著遵行律法（非「猶太人的身分標誌」的那些部分）來維持他們在新的約內的位置。但保羅的用意不可能是這樣，若採納「約之律法主義」（此詞參《羅》1.128 連註 3）為基督教的模式，等於重新創造曾使猶太人全神貫注於律法的那些條件。Cf. Bruce 190 n.1: 對保羅來說，猶太人與外邦人之間的邊界已被拆毀，這就排除了森達士的「約之律法主義」所描寫的對舊的約之倚賴。

祂，得以開始從自己的自我中心釋放出來，轉而朝向謙卑及全無自義成分的順從；並且（乙）讓自己被神赦罪之憐憫一再地使自己轉向盡心、盡性、盡意、盡力的愛祂，以及愛鄰如己。以色列「與律法達成協議」的方法卻是「本著行為」，即是基於自己的行為，「以為可本著行為」（呂譯）滿足律法的要求到一個地步，以致神有義務賞賜他們；保羅加上「以為」一詞，很可能就是要強調以色列如此追求的虛幻性質。[16]（二B）巴列特提出類似的解釋：以色列人誤解了他們自己的律法，以為要按行為的原則遵守它；其實，對摩西律法正確的回應不是行為，而是信心；律法所要求的是信心的順從（由信心構成的順從，存著信心來順從）；這種順從超過對規條之遵守，而是將自己獻上給神，全然的倚賴祂和忠於祂。[17]

上段所述的解釋不大可能是正確的，因為：（1）保羅將「律法」一詞與名詞「義」字或其同源詞連著使用時，這種聯繫總是有負面的含義（三21、28，四13；加二16、21，三11、21，五4；腓三6、9）；這種一致的負面意義構成足夠的理由叫我們相信，保羅不大可能以律法作為以色列人追求的正當目標。（2）加拉太書三章十二節明言：「律法根本與信心無關」（當代），律法與信心並無共通點；律法所要求的只是行為——遵行一切的誡命（10節）——此外別無他求。保羅在羅馬書重複此宣稱：二章十三、二十五節，以及十章五節，在實質上是與加拉太書該節平行的。[18]

（三）另一些釋經者同樣認為，保羅對以色列的指摘，不是說他們追求的對象（律法）是錯的，而是說他們追求的方法不對。若

16 Cranfield 2.510; Cranfield, 'Romans 9:30 -- 10:4' 70-71.（「認真地面對律法」和「與律法達成協議」英文依次原作 'come to grips with it' 和 'comes to terms with it'.）Cf. Lo II 392 n.46.

17 Barrett, 'Romans 9.30 —10.21' 141, 142-43, 150. Cf. Cranfield 2.509 n.3.

18 依次見：（1）Moo III 623-24;（2）Hofius, 'Romans 9-11' 25 n.47. 後者斬釘截鐵的說，「此解釋〔指葛氏的〕十分肯定是錯的」。

猶太人本著信心追求律法，就會看出律法指向基督；從而相信基督而獲得義（得稱為義）。[19] 不過，以色列所追求的是「義的律法」（31 節），意即他們所追求的其實是律法所應許的義：他們追求履行律法的要求，為要得著如此行的結果，即是獲得與神的正當關係、在神面前的、義者的地位。[20] 因此，本節的「不是本著信心……反而以為可本著行為」（呂譯）也是指以色列追求義，不是追求律法。[21] 這就是說，這第三種看法認為以色列人追求律法是對的，但保羅的關注不是在於律法本身，而是在於義者的地位。

按筆者的理解，本句（32b）**最可能的解釋**是這樣：（**四**）在九章三十節至十章四節這一段，一個基本的對比（此對比延伸到十章五、六節）就是被認為可藉以獲得義的兩種方法之間的對比（參三27～28），一種是「憑著信心」，另一種是「憑著行為」。[22] 本句的正反兩個詞語，分別指出了以色列「達不到律法」（31b，呂譯），即是「得不著律法〔所應許〕的義」兩方面的原因。[23]（甲）**消極方面**：他們「不憑著信心……去追求義」（當代）。「信心」在這裏不是指對神的忠信順服（如在上面〔二〕的解釋），而是特指「信

---

19 Schreiner, 'Romans 9:30—10:3' 214; Schreiner 539. Cf. Thielmann, *Paul* 206. Kaiser（'Leviticus 18:5' 26）的解釋是否也屬此處？作者認為：多數的猶太人錯過了神的義，因他們沒有從舊約所啟示的、神的信心之路（留意保羅引用賽二十八 16 和八 14）而來。

20 見九 31 註釋（甲）之下的最後一段（上面 263-65）。

21 Cf. Byrne 313. Barrett（*Romans* [BNTC; London 1973] 193）曾如此說：'Paul now means, their aim of achieving righteousness'. 但 Barrett 180（即前書的修訂版）已採不同的解釋：以色列用錯的方法追求正確的目標（律法）。雖然如此，巴列特在進一步解釋時仍這樣說：'*To seek* by works *the right relation with God* to which the law pointed is not merely contrary to Paul's own doctrine . . .'（斜體為筆者所加）。可見巴列特也必同意，以色列所追求的，至終仍是律法所應許之義，即是「與神的正當關係」。

22 Cf. Byrne 313.

23 Cf. Moo III 626-27; Lambrecht, 'Romans 9.30-3' 146.

靠基督」；[24] 不是以色列人在其歷史中任何時期都可以有的一種態度，而是以基督為中心及對象的信心，這種信心引致基督使之成為可能的義。有三點理由支持這個論點：[25]（1）保羅隨即解釋，「他們絆倒在那絆腳石上……信靠他的人必不至於羞愧」（32c〔新譯〕、33c〔和合〕）；那絆腳石就是基督。[26]（2）以色列所沒有得著的，信主的外邦人得著了，就是「因信而得的義」（30 節）；[27] 而外邦人這種產生或引致義的信心，是以基督（或者說：神在基督裏的救贖工作）為其對象的（十 9～13）。（3）雖然十章四節——尤其是和合本譯為「總結」的原文那個字——不容易解釋，該節仍然清楚表明了本段（九30～十4）論證以基督為中心之性質；保羅在結束本段的論證時，不是說應「本著信心，不是本著行為」來追求律法，而是說基督是律法的「總結／終極／終向」（和合／呂譯、新譯／思高、金譯）或「基督已經終結了律法／終止了律法的功效」（當代／現中）。由以上的三點可見，「不憑著信心求」是指以色列人沒有相信基督；若他們相信基督，也就必會像信主的外邦人一樣得著「因信而得的義」（30 節）。[28]

（乙）**積極方面**：他們「只靠自己的行為去追求義」（當

24 Fitzmyer II 579 指出，這是教父一般的理解。

25 Cf. Donaldson, *Paul* 129-30.

26 33b 的 ἐπ' αὐτῷ 是指基督，此點見下面 279-80 之（六），尤其是（3）、（4）兩點。

27 這事實給 Martens（'Law' 19-21）的解釋扣上問號。作者認為：保羅所作的對比不是兩種義（信心之義和律法之義），而是兩個目標：外邦人的目標是義，以色列的目標是律法。但其實此二者並不構成對比，因信心對二者都同樣是至重要的元素；以色列若憑著信心追求律法，即是接受律法是神在其恩典中的賜予，則他們亦會被神悅納，成為神的拯救活動之受惠者。

28 一些釋經者認為，以色列不信基督，是因為他們不能信：他們的不信是神使他們硬心（十一7）的結果（e.g., Hofius, 'Romans 9-11' 27）。另一些則認為，神使他們的心剛硬，是由於他們缺乏信心在先，是神對他們的罪咎（九 30～十 21）的回應（e.g., Segal, 'Romans 9-11' 56 = idem, 'Israel' 276）。參九 18註釋第三至七段的討論（下面 158-63）。

代），即是企圖藉著履行律法的要求而獲得律法所應許的義。[29] 在「憑著行為」之前、譯為「以為」（呂譯）的原文小字，使「憑著行為」一詞獲得主觀的意思，即表示所表達的是猶太人所以為的稱義之法，但其實那是與真正的、信心之途相反的錯誤的途徑。[30] 保羅在上文已清楚說明，雖然在理論上猶太人可以藉著遵行律法而得稱為義（二 13），但是由於罪的緣故（三 9b），事實上卻沒有人能完全地遵行律法，以致能靠自己的行為得稱為義（20 節）。[31] 這事實提示，以色列之所以「追求著稱義的律法，反而達不到律法」（31 節，呂譯），乃是因他們沒有完全地遵守律法，沒有履行律法的一切要求，以致可以獲得律法所應許的義（參十 5）。與此同時，保羅指摘以色列人「以為可本著行為」追求義，而企圖藉自己的行為得稱為義就是律法主義；這就是說，保羅認為以色列人的過失不但在於他們沒有完全地遵守律法，也在於他們試圖靠行為稱義。十章三節證實此點：以色列人「企圖建立自己的……義」（思高），這種企圖是基於律法（留意 4 節開首的「因為」〔思高〕一詞）；而利用律法來建立自己的義正是律法主義的核心。[32]

---

29 這就是說，「行為」在這裏（用在猶太人身上）確是指「律法的行為」；cf. Schlier 307. 雖然一些古卷在 ἔργων 之後加上 νόμου 一字而得出「律法的行為」，但這只是與保羅他處所用的此詞（三 20、28；加二 16〔三次〕，三 2、5、10）同化的結果；短語句（即只是「行為」一詞）有很強的古卷證據支持。Cf. Metzger 523 = Metzger II 462-63. 如 R. L. Omanson 之 Metzger 增訂版初稿此處所指出，加上 νόμου 一字只是使隱含著的意思變成明白的。

30 Cf. SH 280; Leenhardt 262 n.; Michel 322; Murray 2.43; Morris 375. 原文小字見上面（270）註 9。這主觀的原素使 Eskola（*Theodicy* 244, 246）的解釋變得不大可能：與神所啟示的、基督的義相比之下，人所努力追求的義都「好像」是藉著行為似的。

31 參《羅》1.368-69；亦參 361-62。

32 Cf. Schreiner, 'Romans 9:30 — 10:3' 218-20 (esp. 219-20); Schreiner 539-40. See also Laato, *Paul* 197-201; Moo III 619 n.12, 627 n.47;《羅》1.152-54。Murphy-O'Connor（'Looking Westward' 337）對以色列人本著行為追求義此一現象解釋如下：人的心思本能地將事情簡化；若不順從律法的命令引致定罪（Sanders, *Judaism* 320），則「順從這種律例使人贏得救恩」似乎是合邏輯的結論。

（甲）和（乙）這兩個因素之間，似乎存在著這樣的邏輯關係：只靠行為（乙）的結果就是不憑信心，不接受基督（甲）。[33] **總言之**，以色列沒有得著義，是由於他們錯誤地企圖以律法的行為來獲得律法所應許的義，而不相信基督；他們沒有認識到，神所賜的義如今可以（也只能夠是）藉著信靠基督而得，不是藉著遵行律法（參三 20～22）。[34] 由於在律法之下的生活必然地經由人的過犯而引致死亡，**律法**所應許的義事實上只能**在律法**及律法的行為**以外**，藉著信靠基督而得。[35]

九 32c　「他們正跌在那絆腳石上。」

從造句法來看，此句開首並無連接詞將它連於上一句；這使此句和下一節獲得一種特別嚴肅的性質。[1] 但在意思上，此句與上一句之間可能存在著一種因果的關係：以色列人試圖憑著自己的行為去追求義，「結果就在那塊『絆腳的石頭』上跌倒了」（當代）。[2] 一

如此，儘管口裏承認神的揀選是白白的恩典此基本觀念，但實際上全部的注意力都是集中於遵守誡命。一種論「以約的形式表達的恩典」之宗教，很快便變成一種論「功德之成就」的宗教，若在神學家的論文中不是這樣，也在一般人的心目中肯定是這樣。參《羅》1.153。

33　Lambrecht, 'Romans 9.30-3' 146; Schreiner, art. cit. 214; Schreiner 541-42; Laato, *Paul* 198.

34　Heil 110. Cf. Harrington 102.

35　Cf. Westerholm, *Law* 129. 同作者（'Romans 9-11' 234）解釋這吊詭性的真理如下：保羅作為基督徒不能相信神在任何時間有意以律法為人獲得義的真正途徑（參：加三 21）。神若有這種意圖，等於將基督貶為神的「計畫乙」；但這個觀念是不可接受的，一來因它把基督從祂在神計畫內的中心位置挪走，二來因它暗示神的「計畫甲」始料不及（出乎神的意料之外）地失敗了。因此，在神的計畫中，律法的原意是要扮演一種預備性的角色，為「神在基督裏啟示祂的義」此事鋪路；其部分的目的，是要把神所要求的「聖潔、公義、良善」的事記錄在案，同時（更是）要透過屬亞當的人類中最享有特權的那部分（即猶太人）的缺點，來說明在亞當裏的人類之悖逆性情（三 19～20）。就是為了這個緣故，**律法**所要求的義，只能**在律法以外**，藉著信靠基督而得。

1　So Cranfield 2.510 with n.3; endorsed by Dunn 2.583. 參較十 1 註釋註 2 及所屬正文（下面 291）。

2　參現中（「結果」）、金譯（「從而」）；TEV ('And so'); Schreiner 540; 九 32a～b 註釋註 33 所屬正文（本頁首句）。KJV, NKJV 則在句首用 'For' 字，似乎是將 32c 視為解釋 32b; cf. Schlier 307: 以色列沒有本著信心而活，是由於他們厭棄那石頭。Cf. also Wright, 'Romans 9-11' 244：憑著行為追求律法就是絆倒在那絆腳石上。

些釋經者認為，「跌……在上」原文在這裏的意思不是「絆倒在……上」（新譯），而是「對……感到厭煩／厭惡」、「被／因……所激怒／而發怒」；[3] 不過，討論中的動詞是與隨後的名詞「絆腳石」同字根的，故前者的意思較可能是「跌倒」或「絆倒」。[4]「絆腳石」[5] 所指的，有認為是（一）「需要信心」，意即以色列人不是憑著信心來追求義，就被這「要求他們以信心追求」的絆腳石絆倒了；或是（二）律法，意即他們將追求的重點錯誤地放在律法上；或謂以信心回應摩西的律法引致義，以行為回應同一律法則引致跌倒和毀滅；或是（三）律法所包含的福音，即是關乎外邦人被納入神的子民內的福音；或是（四）福音，意即福音的功用正是要絆跌以色列和拯救外邦人；或是（五）關乎耶穌的復活之宣講。[6] **正確的理解**無疑是傳統的解釋：（六）這「絆腳石」是指基督。理由如下：（1）在福音書（太二十一42 ‖ 可十二10 ‖ 路二十17）和使徒

3　Cf. SH 280; Thayer 548 (s.v. προσκόπτω); Ellison 58; BAGD 716 (s.v. 2 a).

4　二字依次為：προσκόπτω, πρόσκομμα. 前者在新約另外出現七次，分別指腳「碰」在石頭上（太四16 ‖ 路四11）、風「吹襲」一座房屋（太七27，參思高）、人走路時「跌倒」（約十一9、10）或因別人所作的事而「跌倒」（羅十四21），以及因不信從真道而「絆跌」（彼前二8）。

5　此詞（ὁ λίθος τοῦ προσκόμματος. 在33節無冠詞）在新約另見於彼前二8（無冠詞）。πρόσκομμα 另外出現三次，皆指能絆跌「軟弱」的弟兄之事（羅十四13、20；林前八9）。

6　（1）Evans, 'Romans 9-11' 563, cf. 566（'Romans' 125 已改為指被釘及復活的基督）；（2）依次見：Freed, *Paul* 107-9; Barrett, 'Romans 9.30 — 10.21' 144-45; cf. Meyer, 'Romans 10:4' 64（Barrett 181 將第二個解釋視為第六解釋〔見正文下文〕的「另一選擇」，並認為二者到頭來〔鑑於十4〕有趨勢合而為一）；（3）Gaston, *Paul* 129;（4）Johnson 154, 198; Johnson, 'Romans 9-11' 229; cf. Fitzmyer II 579;（5）Dinter, 'Paul' 50*a*（作者認為，十11 的信心對象〔ἐπ' αὐτῷ〕乃是上文「我們所傳信主的道」〔8～9節〕）。

（6）Wagner（'Romans' 203）認為保羅可能故意模稜兩可，同時提供兩方面的意思：神，以及律法的真正性質（參十11註14〔下面391〕）。（7）Wright（'Romans 9-11' 244）則把「絆腳石」解為神與其子民立約的計畫，這計畫表明於律法，並由彌賽亞實行出來，因而此詞（像九32～33內的信心對象）是恰當地模稜兩可（'properly ambiguous'）的。（8）Humphray（'Romans 9: 30 — 10:21' 141）同樣解釋為指律法及基督二者。

行傳（四 11），耶穌就是被「建築工人所棄」卻「成了房屋的主要石頭」的那塊石頭（詩一一八〔七十士譯本一一七〕22，新譯）；（2）保羅隨即（33 節）引用的以賽亞書兩節經文（二十八 16，八 14）也被引用於彼得前書二章六節和八節；該處（7 節）同時引用上述詩篇該節，表明了數節經文都是被應用在基督身上；[7]（3）第三十三節引句的說話者（「我」）是神，因而末句的「他」必然是基督；[8]（4）保羅在十章十一節再引以賽亞書二十八章十六節，清楚的將此石認同為基督。[9]「那絆腳石」（原文有冠詞）一詞也許提示，保羅預期他的羅馬讀者會認得出這絆腳石是指誰。[10]

以色列人絆倒，不是由於粗心大意或一時疏忽，而是由於他們專注於本著行為來追求義，這種專注構成盲目，這盲目引致他們無法辯認基督真正的身分及其工作的真正意義（參十 4），因而排拒基督。[11] 保羅曾再清楚不過的告訴哥林多的信徒，他所傳「被釘在十

---

7 Oss, 'Stone' 184. 彼前二 6～8 連接式地順序引用上述三段經文（稱為 *hārāz* 法），這有別於保羅將以賽亞書的兩節融合的做法（見九 33 註釋第二、三段〔下面 282-84〕）。

8 Cf. Donaldson, *Paul* 130. 若保羅所指的不是基督，則理應用 ἐπ' αὐτῇ. 與陰性的 πέτραν 相符才對（so SH 281）；這就是說，ἐπ' αὐτῷ 不大可能是越過陰性的 πέτραν 而指陽性的 λίθον.

9 Cf., e.g., Aageson, *Written* 64. Meeks（'Romans 9-11' 114）則認為將「絆腳石」解為律法十分符合九 31 和十 3～4，卻在十 11 再引賽二十八 16 的事實底下產生困難。作者（115）進一步認為不必在律法、基督、神此三者之中作選擇。

10 按這種理解，有釋經者認為所用的以賽亞書經文已是基督徒與猶太人辯論時所用的，並為羅馬基督徒所認識的「正神論」的一部分。Cf. Hickling, 'Isaiah' 216-17, with reference to B. Lindars, *New Testament Apologetic* (London 1961) 177.

11 Cf. Gundry, 'Grace' 19: 保羅對猶太人的指摘不是（甲）：他們的錯不在於企圖遵行律法，乃在於不信基督；而是（乙）：他們因企圖遵行律法而不信基督（'Paul is not criticizing the Jews' unbelief in Christ *instead of* their attempt to perform the law, but . . . he is criticizing their unbelief *as caused by* an attempt to perform the law'）；endorsed by Martin, *Law* 95. 參柏拉糾（see Bray 269*b*）：看見石頭的人是不會絆倒的，但盲人則碰倒在石頭上。這就是發生在猶太人身上的事：他們被憎恨弄瞎了，就把基督釘十字架，因為沒有認出祂是誰。

字架上的基督」對猶太人是絆腳石（林前一 23，思高）；這是由於猶太人（包括歸主前的保羅）的正統信仰無法容忍初期教會所宣講的，以被釘十架的耶穌為彌賽亞的信息。[12]

九 33　「就如經上所記：

我在錫安放一塊絆腳的石頭，跌人的磐石；

信靠他的人必不至於羞愧。」

「就如經上所記」（33a）這熟悉的引句公式[1]表示，以色列絆倒在絆腳石上（32c）是聖經早已預言的事。隨後的引句（33b～c）融合了以賽亞書的兩節經文（二十八 16，八 14），本節全節支持和解釋了第三十二節末句；[2]而本節和上一節末句合起來（32c～33 節）的功用就是進一步指出，外邦人「因信而得〔著〕義」（30c）及以色列人「不本著信心而求」（32b，呂譯），所言之「信／信心」的對象就是基督。[3]保羅所引的兩節經文，既不是依照希臘文的七十士譯本，亦與希伯來文的馬索拉抄本有出入，可見當保羅使用這個或類似的引句公式時，其用意並不是要一字不改地「原文照錄」。[4]引句公式（複數）的主要功用是要表明，所引的話或是取自舊約，或是與舊約的某（些）經卷有關；保羅使用多種引句公式，

12　參《真理》37-43（尤其是 38-40）；Fung, *Galatians* 58-62 (esp. 58-59); Fee, *First Corinthians* 75-76; Bruce, *Corinthians* 35. Davies（'Paul' 703-4）則認為絆倒猶太人的並不是保羅所傳的彌賽亞（即使那是被釘十架的彌賽亞）教義本身，而是保羅所賦予耶穌作為彌賽亞在神對整個歷史的計畫中所佔的地位。Wright（'Paul' 68）認為：以色列人拒絕神所差來的彌賽亞，正是由於他們認識到，一個被釘死的彌賽亞暗示被釘死的以色列（因彌賽亞是與其子民聯合的）；這是羅九 33 至少一部分的要旨。筆者倒認為這意思不容易從經文本身看出來。

1　參《羅》1.263 註 1，402 註 2，及所屬正文。

2　Cf. Cranfield, 'Romans 9:30 — 10:4' 71. Koch（'Beobachtungen' 179）則認為引句的功用是支持 30～32 節。但 33b 與 32c 的明顯關聯使葛嵐斐的理解較可取。

3　Cf. Cranfield 2.512.

4　Oss, 'Stone' 190-91.

這說明了他在此事上所行使的體裁上的自由。[5]

在以賽亞書二十八章十六節，耶和華對處於亞述入侵之威脅下的猶大百姓如此宣告：「看哪，我在錫安放一塊石頭，作為根基，是試驗過的石頭，是穩固根基，寶貴的房角石，〔現中：上面刻著字，說：〕信靠的人必不著急。」這在七十士譯本被譯成：「看哪，我安放一塊珍貴的石頭作為錫安的根基，一塊精選的石頭，一塊房角石，一塊貴重的〔石頭〕，作為它的根基；信靠他的人必定不會蒙羞。」[6] 在以賽亞書八章十四節，神對先知提出應許和警告，祂「必〔向信靠他的人〕作聖所，卻向〔倚靠自己、不信靠神的〕以色列兩家作絆腳的石頭、跌人的磐石」（新譯）。這在七十士譯本被譯成：「你若信靠他，他便要作你的聖所，你就不會碰著他像碰著絆腳石，也不會〔碰著他〕像〔碰著〕跌人的磐石。」[7] 簡單地

---

5 Ellis, *Paul's Use* 22 with n.6.

6 ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιων λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ. 比較羅九 33：ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν . . . καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται. 有底線的是二節完全相同的部分。在此先指出兩點差異（較重要的見正文下文）：（1）保羅的引句以 τίθημι ἐν Σιών 取代 LXX 的 ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιων. 同一現象見彼前二 6；這事實提示，兩位作者都是依賴一個較早的、基督教的來源（see Stanley, *Scripture* 121-22; Hanson, *Studies* 193），儘管此來源是成文的「見證集」（*testimonia;* cf. Dodd, *Scriptures* 42-43）或是口頭的傳統（so, e.g., Käsemann 279; G. Stählin, *TDNT* 6.755 n.56）並無定論。Lim（*Scripture* 148-49）指出，τίθημι 是 LXX 譯為 ἐμβαλῶ 的希伯來字的另一譯法。（2）保羅的引句以 οὐ καταισχυνθήσεται（未來時態直說式語法）取代 LXX 的 οὐ μὴ καταισχυνθῇ（過去不定時時態假設式語法）。這不大可能是由於保羅因文理的要求而作的修改，因為同一現象亦見於十 11 略為不同的文理中，而且 LXX 所用的強調格式更符合保羅的論證，他實在沒有任何理由要減弱該強調格式（若那是在他所引自的希臘文文本中）；合理的推論是，此改變是在上述那個「較早的、基督教的來源」已發生的。See Stanley, *Scripture* 124-25.

7 καὶ ἐὰν ἐπ' αὐτῷ πεποιθὼς ᾖς ἔσται σοι εἰς ἁγίασμα καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι συναντήσεσθε αὐτῷ οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι.（συναντάω 之後取間接受格，因此「碰著」之物依次為 πρόσκομμα λίθου〔that which causes stumbling = a stone〕和 πτῶμα πέτρας〔a fall caused by a rock〕。）比較羅九 33：λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου. 有底線的是二節彼此對應的部分。

說，保羅將以賽亞書八章十四節的雙詞「絆腳的石頭、跌人的磐石」，放在二十八章十六節的框架內，以此石代替了原來的精選和貴重的石頭，[8] 藉著如此縮減及合併兩節經文，帶出了基督臨世的雙重果效：祂同時是絆腳的石頭（賽八 14）和精選的房角石（二十八 16），同時使「許多人跌倒、許多人復起」（參：路二 34〔呂譯〕）。[9] 以下進一步討論保羅在本節的引句所牽涉的另一些細節。

（一）猶太教或基督教傳統都沒有任何證據，顯示在本節之前，這兩節經文已被如此（見上段）合併起來。保羅用以賽亞書八章十四節的「雙詞」取代二十八章十六節的中央部分，其理由是顯而易見的：原來的信息熱烈地以正面的話描寫「房角石」，但本節的文理要求保羅將神的行動對不信者的負面結果也描畫出來。與其將引句延長數行或數節，為要把該章本身已有的負面宣告包括在引句內，保羅選用了以賽亞書第八章一相同的「石頭」經文，後者將此負面信息以更清楚和簡潔的言詞表達出來。[10] 將此二節經文連著

8　G. Stählin, *TDNT* 6.754; cf. O. Cullmann, *TDNT* 6.98; Käsemann 278. 換一個講法，保羅用賽八 14 來解釋賽二十八 16 的首部分（cf. Evans, 'Romans 9-11' 565-66）。

9　Cf. G. Stählin, *TDNT* 7.352; Koch, 'Beobachtungen' 179-80. Bell 278 則認為，雖然以賽亞書該二節顯然是引句的主要來源，但基督為磐石這圖像有可能是基於保羅先前在林前十章（4 節）對申三十二的研究而得的。

10　以含有同一個字的另一段經文來支持某段經文，符合拉比希利七個釋經方式的（第二個）「同類」釋經原則：參《羅》1.589 連註 4；Longenecker, 'Paul' 101; Oss, 'Stone' 183. Dinter（'Paul' 49*b*）謂這種文本及主題上的關聯稱為 'tallying'（中譯可否作「吻合」？）。Ellis（*Paul's Use* 50）指出，保羅的複合引句（複數）不僅是基於一個「鑰字」（'key-word'），更基本的是意思上的關聯。釋經者多認為將這兩節經文串連起來的，是在兩節都出現的 λίθος 一字（e.g., Aageson, *Written* 61; 'Scripture in Romans 9-11' 274; Longenecker, 'Paul' 100）。Barrett（'Romans 9.30 — 10.21' 143）則質疑保羅是因兩節皆含「石頭」一詞而從一節轉到另一節，理由是「石頭」一詞並非引自賽二十八 16。但這理由不大穩妥：保羅若要將 τίθημι ἐν Σιὼν λίθον（參：賽二十八 16）和 λίθον προσκόμματος（八 14）合併起來，他必須刪去 λίθον 一次；我們可以假定，他自然地保存了後一節那較完整的詞語；這足以解釋為何「石頭」一詞「並非引自賽二十八 16」。

使用，在保羅之前已有先例（參：彼前二 6、8）；[11] 但在本節將此二節如此融合起來，則無疑是保羅個人的創新做法。[12]

（二）保羅將「一塊石頭，作為根基，是試驗過的石頭，是穩固根基，寶貴的房角石」（賽二十八 16）等字刪去，這與彼得前書二章六節引用同一節的做法剛好相反。彼得將原來信息的正面意思（以縮短的形式）完全拿過來，把它應用在基督身上；但保羅的關注是集中在基督吊詭性的角色——祂同時是（對信徒來說）盼望和（對非信徒而言）審判的來源——以及猶太人和外邦人對關乎基督之福音的不同回應，因此，以賽亞書該節那許多可應用於基督身上的形容詞（這正是該節對早期的基督教詮釋者〔如彼得〕具吸引力的原因），在目前的文理中便成為多餘，因而可被省略。[13]

（三）從以賽亞書八章十四節，保羅只選用了「絆腳的石頭、跌人的磐石」這些鑰詞，而把不合用的其餘部分省略。值得留意的是，在此節的應用上，保羅的引句接近希伯來文聖經多過接近七十士譯本：前者簡單地宣告耶和華要對剛愎的以色列成為這樣的石頭，後者卻引進了一個條件的元素（「你若信靠他……你就不會……也不會」等字在希伯來原文並無對等詞），以致神所明言「許多人必在其上絆腳跌倒」（15 節）這種不可免的厄運，變成人要盡力避免的結局。[14] 保羅的引句與希伯來文原意如此相近，很可

11 Dodd（*Scriptures* 42-43; cf. Ellis, *Paul's Use* 89）清楚說明了羅九 33 與彼前二 6～8 同有一個來源。

12 Stanley, *Scripture* 120-21 with n.109. 兩節經文在 LXX 皆含 ἐπ' αὐτῷ 一詞（關於賽二十八 16，參下面註 17），此事實可能進一步增強這兩節在保羅眼中的關聯（so Byrne 314）。

13 Stanley, *Scripture* 122. Oss（'Stone' 190）將保羅和彼得在引用同兩節舊約經文此事上的差異總結為四點：（1）引句的長度不同；（2）經文的合併法不同；（3）引句被引進的文理不同；（4）引句所獲得的解釋不同。

14 Stanley, *Scripture* 122-23 with n.116. Oss（'Stone' 185）指出，LXX 譯者的神學動機是要強調，耶和華所扮演的角色不是不忠信的以色列之審判者，而是忠信的以色列之護衛者。

能是由於他所引自的希臘文文本，是被修訂過而成為較接近「原始馬索拉抄本」的希伯來文文本的。[15]

現在我們轉到保羅對**引句的應用**：先知原來的信息（賽二十八16）的意思似乎是，相對於耶路撒冷的領袖以為可為自己建立的（假）安全（參 15 節的「謊言……虛假」），神正為信靠祂的人在耶路撒冷建立真正和永久的安全；「寶貴的房角石」的不同解釋包括：神對其子民的保證之言、對上主的信賴、公義的餘民（他們構成了未來的盼望，此盼望體現於神所應許的彌賽亞）、彌賽亞本人。[16] 後期的猶太教將此節的石頭解為指彌賽亞，七十士譯本加上「（信）靠他」二字，可能就是這種解釋最早的證據。[17]「絆腳的石頭、跌人的磐石」在先知原來的信息裏（賽八 14）是指耶和華自己。在保羅筆下的融合引句裏，這「石頭……磐石」以及隨後的「他」所指的都是基督，如上文已經辯證的。[18] 神把這石頭「放在

15　這結論的主要根據是羅九 33 與三份較後期的 LXX 譯本（Aquila, Symmachus, Theodotion）之間的相似程度。詳見 Stanley, *Scripture* 123-24 with n.118; cf. Dunn 2.584.（「原始馬索拉抄本」英文原作 'a "proto-Masoretic" . . . text'.）

16　依次見：（1）*EBD* 238*b*;（2）W. Mundle, *DNTT* 3.389; C. Brown, *DNTT* 3.391; Dunn 2.593;（3）Bruce 188; Oss, 'Stone' 188, 192;（4）E. Mack, *ISBE* 1.784*b*.

17　Cf. Cranfield 2.511; J. Jeremias, *TDNT* 4.272.（1）Ellis（*Paul's Use* 165）所引的 LXX 賽二十八 16 的經文並無 ἐπ' αὐτῷ 二字，但 LXX 該節有此二字，這有夠強的古卷證據支持（Stanley, *Scripture* 124; cf. Dunn 2.583）。如 M. Silva（*DPL* 633*a*）所解釋，雖然梵諦岡抄本（Codex Vaticanus, 代號 B）無此二字，但是亞歷山太抄本（Codex Alexandrinus, 代號 A）有此二字，而就以賽亞書而論，最能代表原來的文本的是 A。Barr（'LXX', esp. 597, 599-600）也是認為，抄本的證據支持 LXX 有此二字。（2）Flusser（'Romans 9:24-33' 83 n.25）則認為此二字可能是由保羅及彼前所引自的文書來源之作者插入的解釋，其後從新約潛入了 LXX 的抄本裏。

18　見上面 279-80 之（六）。Aageson（*Written* 38-39 with 141 n.35）指出，這是保羅將舊約引句直接應用在基督身上的少數例子之一；另見十 6～8，十一 26，十五 9～12；林前十五 25～27；加三 13～16。兩個名詞的分別，在於「磐石」（πέτρα, 'rock, bedrock'）指（可能有淺泥層蓋著的）地盤岩，「石頭」（λίθος, 'stone'）則指一塊石頭（cf. LN 2.21 with n.3）。

錫安」（呂譯）指神將基督差到以色列，尤其是到其京城耶路撒冷；是在那裏，基督成就了「耶路撒冷的救贖」（路二 38，原文直譯），神也使用基督在聖城的工作，將以色列帶到在其國家及靈性生命上一個重要的關頭。[19]

「絆腳的石頭」就是「跌人的磐石」。[20] 頭一個詞語已在上文解釋過（請參九 32c 註釋〔上面 279-80〕）；後一個詞語使人無法不想起加拉太書五章十一節，保羅在該處談到「十字架〔所構成〕的絆腳石」（思高），[21] 而加拉太書的文理所提示的意思是：傳講十字架的道理引起敵意，或十字架的道理使猶太人絆跌，不純粹是由於（如在林前一 23）一個被釘在十字架上的彌賽亞是令猶太人厭棄的事實，且是自相矛盾的講法；而是由於十字架代表著與「靠行律法得救」相反的方法，即是「憑恩典，藉著信靠被釘十架者為人贖罪之死，毋須倚賴割禮及守律法」而得救。[22] 十字架宣告這種「因信稱義」的救法（參：加二 21，三 21～22；羅三 21～四 25），可是猶太人追求義的方式與此背道而馳（九 32b），因而無可避免地，被釘十架的基督對他們成為絆腳跌人的石頭。

本節末句（33c）在先知的信息中原作「信靠的人必不著急」（賽二十八 16），在保羅的引句中則與七十士譯本大致相同：「信

---

19 Walker, 'Romans 11' 140.

20 Schlier 307 合適地引羅十四 13 以茲比較：τιθέναι πρόσκομμα . . . ἢ σκάδαλον =「放下碰腳石或絆跌物」（呂譯）。後一個希臘字在保羅書信另外用了四次（十一 9，十六 17；林前一 23；加五 11），新約另外九次（包括彼前二 8），全部合共十五次。其中彼前二 8、林前一 23，及加五 11 與本節的關係至為密切（見下文）。

21 τὸ <u>σκάνδαλον</u> τοῦ σταυροῦ. τοῦ σταυροῦ = genitive of definition（cf. Moule 37-39）。參羅九 33 πέτραν <u>σκανδάλου</u>, a rock causing offence, σκανδάλου = genitive of description（cf. DM §90[1]）。

22 參《真理》313-14; Fung, *Galatians* 240-41.

靠他的人必不至於羞愧。」[23]「不至於羞愧」或「不至於／不至蒙羞」（金譯／思高）[24] 的另一譯法是「不至於／不致／不會失望」（呂譯、現中／新譯／當代）。[25] 巴拉克舉出下列的例子來支持這譯法：（1）以賽亞書二十章五節在七十士譯本如此說：被擊敗的埃及人會對他們曾靠賴的衣索匹亞人感到失望；（2）對上主的信靠或盼望不致落空或失望這思想，以相同的字眼出現在詩篇二十五（七十士譯本二十四）篇二節（參 3 節）、二十節，和次經傳道經二章十節（參十五 4）等處。[26] 巴拉克因此認為，本節既提到「信靠他」，將討論中的動詞譯為「失望」比「羞愧／蒙羞」更好。[27] 鄧雅各則認為這譯法不夠強。[28] 事實上，這兩種譯法可能只是同一件

23　LXX 的譯者不但加上了 ἐπ' αὐτῷ 二字（參上面註 17），而且他們所用的希伯來文文本的語句可能不是 יָחִישׁ 而是 יֵבוֹשׁ（Bruce 188; 不過作者指出這不是個必須的假設），因而得出 οὐ μὴ καταισχυνθῇ 這譯法，後者在保羅所引用的文本以 οὐ καταισχυνθήσεται 的形式出現；此點參上面（282）註 6 之（2）。Oss（'Stone' 186-87）認為，嚴格地說，יָחִישׁ 不能譯作 καταισχυνθῇ. 而且此譯法將信心的結果從原來的「不著急」（在生命裏堅固穩定之意）轉為「不蒙羞」；若是這樣，則布魯斯的建議越發值得考慮：

一些古卷在本句之前有 πᾶς 字，但這很可能是抄寫員仿照同一引句在十 11 的形式而加上的（so Metzger 524 = Metzger II 463）。

24　Cf. 'not be ashamed / put to shame' (KJV, RV / RSV, NEB, NKJV, NRSV), 'never be put to shame' (NIV).

25　Cf. 'not/never be disappointed' (TEV, NAS / CEV). Also BAGD 410-11 (s.v. καταισχύνω, 3 b).

26　有關的原文動詞依次為：αἰσχυνθήσονται （LXX 賽二十 5），（μὴ) καταισχυνθείην（詩二十四 2），（οὐ μὴ) καταισχυνθῶσιν（3 節），（μὴ) καταισχυνθείην（20 節），κατῃσχύνθη（傳道經二 10）。

27　Black 138-39. 但留意在上註所列的第一至四節經文，LXE 將討論中的動詞依次譯為：'shall be ashamed of', 'be confounded', 'be ashamed', 'be ashamed'; 這至少表示巴拉克的論據不是決定性的。作者首先舉出的例子是耶十二 13，他認為在該處的意思是 'They are disappointed of their harvest'（NEB）而不是 'they shall be ashamed of their harvests'（RSV）。可是，LXX 的說法是 'be ashamed of your boasting'（LXE; αἰσχύνθητε ἀπὸ καυχήσεως ὑμῶν），因而此節對巴拉克的論點其實並不適用。

28　Dunn 2.585: 'BGD's "be disappointed" is not strong enough'.（但 594 仍用 'not be disappointed' 這譯法。）參鮑 2.37-38，連註 109。

事不同的表達方法：按希伯來語的用法，一個人若被擊退、遭拒絕或被排斥，或是盼望落空，是被說成「蒙羞」的（參：詩二十二 5〔七十士譯本二十一 6〕，二十五〔二十四〕2，一一九〔一一八〕6）；[29] 若是這樣，則兩種譯法實可「任擇其一」：「蒙羞」是較忠於原文字眼的譯法，「失望」則較清楚地將原意表達出來。無論如何，保羅的意思是明顯的：信徒對基督的信靠，[30] 必不會在末日的審判 [31] 顯為無效，致令他們蒙羞失望，就如他們對末日的盼望「不叫人蒙羞」（羅五 5，思高），即是不會在那日顯為幻覺，「使〔他〕們失望」（現中）。[32]

就保羅的論證來說，本節的複合引句之要旨在於其預言以色列的不信這負面的成分：以色列因不信而被絆倒。[33] 與此同時，本節的末句（33c）強調，信靠基督是在末日的審判中不致蒙羞失望的唯一方法；這思想一方面回顧上文所提信心為稱義之法（30c、32b），另一方面則指向下文關乎信心乃稱義的真途徑之討論（參十 4、8～13），並為該處（尤見 11 節）對基督作為「石頭」的正面闡釋鋪路。[34] 如虞格仁所解釋，[35] 在保羅的手中，所引用的這兩節經

---

29 Thayer 331 (s.v. 2): 'by a Hebr[ew] usage one is said *to be put to shame* who *suffers a repulse*, or *whom some hope has deceived*'.

30 以 πιστεύειν ἐπί 加上間接受格來表達信心所繫於其上的人物，這結構在新約另外只出現三次（十 11，彼前二 6〔與本節同一引句〕；提前一 16；參較路二十四 25）（cf. BDF §187[6]; J. Jeremias, *TDNT* 4.272; M. J. Harris, *DNTT* 3.1212 [e]）；羅四 5、24 所用的 πιστεύειν ἐπί 加上直接受格，則有比喻性的「動向」的含義（M. J. Harris, loc. cit. [f]; 參《羅》1.584 註 14）。亦參十 9 註釋註 28 之（2）（下面 384）。

31 這是原文動詞（καταισχυνθήσεται）的未來時態在此所指的；cf. Dunn 2.585; Käsemann 279.

32 參《羅》2.47-48 連註 6。Johnson 128 認為羅五 5 提供了九 33 的以賽亞書引句「最清楚的平行」。

33 Cf. Murray 2.44; G. Stählin, *TDNT* 6.755.

34 Cf. Barrett 181: 九 33 此複合引句以幼芽的形式（'in germ'）包含了十 1～13 所發展的論證。Oss（'Stone' 193）指出，九 32～十 13 這一段帶出了九 33 的含義——負面的在九 32～十 3，正面的在十 4～13。

35 Nygren 377-78.

文同時是「反對藉著律法稱義」以及「藉信稱義」的見證：對於那些憑己力向前推進並靠賴自己的行為的人，對於「那些本著律法而活的人」（四 14），[36] 基督成為他們絆跌在其上的石頭；但是對於那些相信的人，[37] 對於「那以信為本的人」（加三 7、9），[38] 祂成為神所安放的房角石，他們可安心建造其上，不必害怕會蒙羞失望。

b　不順服神拯救之義（十 1～4）

第十章開首和前一章開首有點相似：在該處，保羅因他大多數的同胞都不信福音而「大有憂愁，心裏時常傷痛」（九 2），甚至會祈願「自己被咒詛，與基督分離」——若如此祈願是可允許，其實現又是可使他的同胞得救的（3 節）；在這裏，他心中切願並向神祈求的，就是他們的得救（十 1）。因此有釋經者認為，保羅在這裏重新開始，確定他對同胞的關心；即這裏是新一大段的開始。[1] 不過，如上文所辯證，開始新一分段的不是本段，而是上一小段（九 30～33）。[2] 本段並沒有討論一個新的題目，而是較詳細的解釋上文所述以色列的失敗（九 30～33）的理由；十章一節可視為保羅向以色列絆倒在絆腳石上（九 32c）情緒激動的回應，即保羅在這裏從他

36　οἱ ἐκ νόμου. 參《羅》1.614。

37　ὁ πιστεύων 是分詞加冠詞＝名詞。Wallace 621 n.22 指出，用過去不定時時態分詞的 ὁ πιστεύσας 這結構在新約只出現八次（另二次在馬可福音的長結尾），但是用現在時態分詞的 ὁ πιστεύων 則有 43 次，多數是在有關救恩的文理中（例如：羅一 16，三 22，四 11、24，本節，十 4、11）。雖然前一個結構也可以是「信徒」的稱謂（例如：帖後一 10，參較二 12），但新約作者較多用後一個結構，極可能是由於他們大致上都以持續的信心為得救的條件；與此理解相符的一點是，救恩的應許幾乎總是給 τῷ πιστεύοντι（如在羅一 16）而不是給 τῷ πιστεύσαντι（如在可十六 16）的。

38　οἱ ἐκ πίστεως＝「那些藉信基督得救，並且以信心為他們生命的原則的人」（《真理》198；cf. Fung, *Galatians* 138）。

1　Cf. Dahl, *Studies* 147.

2　見九 30～33 註釋引言第二段及下（上面 250-55）。

的論證稍停下來，為要表達他對同胞的熱切情懷。[3]在本段和上一段之間，呈現著明顯的平行，如下：[4]

九31～33	十2～4
追求義的律法（31a）	向神有熱心（2a）
不是本著信心，以為可本著行為（32b）	不是按著知識（2b）、不知道神的義（3a）、想要立自己的義（3b）
那絆腳石（32c）、他（33c）	基督（4a）
跌在那絆腳石上（32c）、沒有達到律法（31b）	不服神的義（3c）
信靠（他）的人（33c）	信（他）的（4b）
不至蒙羞（33c）	得著義（4b）

這平行現象正好說明，本段是上一段的延續和進一步的解釋。[5]事實上，保羅繼該段對大多數猶太人的不信從以及一些外邦人的信從之性質作出扼要陳述之後，就在本章擴充和發展那個摘要；他將會集中注意力在以色列的不信這一方面（但不是完全忽視另外那方面），儘可能清楚地指出猶太人的不信是並無正當理由的。[6]

十1　「弟兄們，我心裏所願的，向　神所求的，是要以色列人得救。」

從造句法來看，並無連接詞將本句連於上一句。[1]葛嵐斐暗示，

3　Rhyne, 'Romans 10:4' 491; Bechtler, 'Romans 10:4' 291 n.11; SH 282. 參十1註釋註3及所屬正文。

4　參較 Bechtler, art. cit. 296; Schreiner 542. See also Lambrecht, 'Romans 9.30-3' 146-47.

5　鮑 2.38-39 則認為，兩段的分別是「籠統的講」和「比較具體的解釋」之別，「所以第十章一節是開始一個新思想」。

6　Cranfield, 'Romans 9:30 — 10:4' 71-72.

1　在文法上稱為 asyndeton. Bell 81 n.1 指出，這現象並不等於九30～33不能屬於十1～21這一段；同一現象亦見於十一28，但該節並不是新一大段的開始。

這現象的意義是像九章三十二節一樣，即是使本節及以下獲得一種特別嚴肅的性質；[2] 不過，鑑於本節的內容，這裏無連接詞的現象較可能是由於保羅此刻情緒激動所致。[3]「弟兄們」一詞在句首的位置使這詞受到格外的強調；[4] 看來保羅有意在本章指摘同胞的不信之先，強調他對同胞的真摯關懷。在「弟兄們」之後原文有一小字，其功用通常是與另一對應的小字構成「一方面……另一方面」的對比；[5] 它在這裏單獨使用，似乎具有所謂限制性的意義，即是「就我的願望而論」、「若事情可由我的願望來決定的話」[6]（我是要以色列人得救）。[7]

「所願的」原文名詞 [8] 在這裏有三個可能的意思：「意志」、[9]「好意」，[10] 或「渴望」；[11] 後一個最符合文理。保羅稱這渴望為

2　Cranfield 2.512 n.4; 參九 32c 註釋首句（上面 278）。

3　BDF §463; followed by Morris 378, and by Fitzmyer II 582. 參十 1～4 註釋引言註 3（見左頁）。

4　SH 282. ἀδελφοί（參《羅》1.222-23）在本書出現的十次（詳見 222 註 1）中，只有這一次是在句子的第一位置。鮑 2.39 謂這詞在這裏「是用來形容保羅與以色列人之間，肉體上的關係」，但保羅用第三人稱的「為他們」（ὑπὲρ αὐτῶν）指他的同胞，因而呼格的「弟兄們」不可能是指他們。

5　μέν . . . δέ. 如在二 7～8、25，五 16，六 11，七 25，八 10、17，九 21。本節只有 μέν；參七 12（《羅》2.418）。

6　BDF §447(4); followed by, e.g., Cranfield 2.512-13; Dunn 2.585; Moo III 631 n.4; Schreiner 542 n.24; Badenas 108; 鮑 2.39 連註 113。SH 282 則認為與 μέν 在邏輯上相對的是 3 節。

7　巴列特用補充意譯的方式試圖帶出 μέν 字上述的含義：「不論他們不信的原因是甚麼」（Barrett 182），「儘管以色列的跌倒是按照神自己的宣告發生，儘管是神把絆腳石放在祂子民的路上，我的願望和祈求仍是要他們得救」（Barrett, 'Romans 9.30-10.21' 137）。

8　εὐδοκία, 在新約另外出現八次；詳參《帖後》125。

9　'Will' (G. Schrenk, *TDNT* 2.746; Barrett 182; Moo III 631 n.5); 'will' or 'loving will' (R. Mahoney, *EDNT* 2.75*b*). Edwards 248 認為是指神的意旨或美意；但這和「我心裏」不大協調（至少後者要被牽強地解為「在我心裏的、神的美意」）。

10　'Good will', 'good pleasure' (SH 282), 'good will' (Morris 378).

11　'Desire' (e.g., NKJV, NRSV, NAS; Moule 70; LN 25.8; Cranfield 2.513; Dunn 2.585), 'wish' (TEV, CEV);

「我心裏」的，表示那是發自他底內心的由衷的渴望。[12] 和「我心裏所懷的切望」（思高）連起來的是保羅「為他們的、向神的祈求〔名詞〕」，[13] 二者合成（在原文被省略之）動詞「是」字的主詞。雖然動詞「祈求」幾乎總是有「請求」的意思，但就其相應的名詞（用於本節）而論，這意思卻不是那麼明顯的。[14] 換一個講法，「祈求／懇求」（呂譯／思高）和「禱告」（一 10；參：弗六 18；腓四 6；提前二 1，五 5）這兩個**名詞**，至少在某些文理中，似乎並無清楚的區分（腓四 6），甚或可以交換來使用（一 4；路五 33），[15] 儘管同字根的兩個**動詞**大致上的分別在於「禱告」的含義

「切願／切望」（呂譯／思高）。SH 282 謂原文總不是 'desire' 之意；但見詩一四五（LXX 一四四）16；次經傳道經十八 31。BAGD 319（s.v. 3）和 Schreiner 542 舉出傳道經三十九 18 為另一例子；思高（德訓篇三十九 23）譯為「（他）喜愛的」，但 NRSV 譯為 '(his every) purpose'。

12 關於 καρδία 一字，可參《羅》1.296。在本節的重點似乎是「情」（與「意」、「志」區別）的一面（《帖後》309）。

13 ἡ δέησις πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτῶν = '[my] prayer to God for them' (RSV, NRSV, NAS). 一些古卷作 ὑπὲρ 'Ισραήλ（「為以色列」：參新譯、呂譯），但原來的語句是「為他們」（see Metzger 524 = Metzger II 463; Moo III 630 n.1）。理論上，「為他們」可視為（1）同時形容「我心裏所懷的切望」和「向神所求的」（cf. Louw 1 §23 [7.2-4]），及／或（2）構成述語（predicate）（而非主詞）的一部分（RV: 'my supplication. . . is for them'; cf. Barrett 182; Käsemann 280）；但是鑑於「為你們」在保羅書信不止一次是直接連於「祈求」的（林後九 14；腓一 4；參：林後一 11），正文所採的理解較可取（cf. Dunn 2.586; Cranfield 2.513 n.7; Moo III 631 n.7）。

πρὸς τὸν θεόν / πατέρα 在保羅書信共出現十一次（9／2）：其中五次指向神（本節，十五 30；林後十三 7；腓四 6）或在父面前（弗三 14）禱告；四次分別指悔改歸「向神」（帖前一 9）、進到「父面前」（弗二 18）、「向神」的信心（帖前一 8）、「在神面前」的信念（林後三 4）；另二次的意思分別是「在與神的關係上」（羅五 1〔參《羅》2.29 註 14〕）、「在上帝的事上」（十五 17，新譯）。πρὸς τὸν κύριον 出現兩次，分別指「向主」耶穌的信心（門 5）、「與主」同住（林後五 8）。Cf. Penna, 'Dialectic' 230-32.

14 Cf. H. Greeven, *TDNT* 2.806, *TDNTA* 284.

15 依次參：（關於腓四 6）Silva, *Language* 93; *Philippians* 227;（關於一 4）*Philippians* 49-50; *Language* 93. 兩個名詞原文依次是：δέησις, προσευχή.

較廣，「祈求」則指較明確的請求。[16] 無論如何，「為他們」此片語表示，「祈求」在這裏（如在腓一 4；弗六 18～19）有「代求」之意。保羅為同胞代求的事實，可能反映了舊約的一個主題，即先知是百姓的代求者（參：出三十二 9～14；申九 18～20；撒上七 5～11；詩一〇六 23；耶十五 1，十八 20）。[17]

保羅心中的切望（甲）以及他為同胞的祈求（乙）的目的，「就是他們之得救」（呂譯），即是「要他們得救」（新譯）、「獲得救恩」（思高）。[18] 這是名詞「救恩」在本書第二次出現。[19] 保羅向神為「已跌在那絆腳石上」的同胞如此祈求，表示他並不認為以色列目前被棄是已成定局、不可逆轉之事。[20]

十 2　「我可以證明，他們向　神有熱心，但不是按著真知識；」

原文開首有「因為」一詞。[1] 按葛嵐斐的解釋，這表示保羅渴望並祈求他的同胞得救（1 節）的一個原因，是他們對神有如此的熱心，以致保羅要作出這裏的見證。[2] 筆者認為較自然的解釋是這樣：為甚麼保羅渴望並祈求他的同胞得救呢？因為雖然他們向神有熱心，卻不是按著真知識——因而尚未獲得救恩。「我可以證明」較貼近原文的譯法是「我……給／為他們作證」（呂譯／思高、新

16　參《腓》82；H. Greeven（同上而註 14）；H. Schönweiss, *DNTT* 2.855. 兩個動詞原文依次是：προσεύχομαι. δέομαι.

17　Byrne 314.

18　在 εἰς σωτηρίαν 一語內，介系詞表達保羅的渴望和祈求所指向的目標，因而此語相當於 ἵνα σωθῶσιν, 'that they may be saved' (RSV, NIV, NKJV, NRSV). So Cranfield 2.513; SH 282; cf. Moule 70 ('purpose'). Porter 153 則認為此語表達結果（'to result in salvation'）。

19　其意思見《羅》1.240-41。

20　So Cranfield 2.513. Dunn 2.586 表示同意 Leenhardt 的觀察，即這樣的禱告與對第九章強烈的「預定式」（'predestinarian' = 'determinist'）解釋背道而馳（cf. Edwards 248）；相反的意見可參 Moo III 632 n.9; Schreiner 542.

1　γάρ= 'For' (KJV, RV, NIV, NKJV, NAS).

2　Cranfield 2.513: 'their zeal for God is such as to call for this testimony'. Cf. Lo II 386.

譯）。[3]「作證」是「證人」的活動，[4] 其意思是根據第一手的知識，對有關的人或事作出宣告。[5] 就事實而論，保羅在這兩節的見證，不僅是關乎他那些不信主的同胞，也是他信主前的情況之寫照（見下文）。

這見證的內容有兩方面：（甲）他們有「對神的熱心」。[6]「熱心」原文可指「嫉妒」（十三 13；林前三 3；林後十二 20；加五 20；徒五 17，十三 45；雅三 14、16）；用在好的方面，此詞可指神的「烈怒」（來十 27），或是人的「熱心」，包括對人的熱誠（林後七 7、11，十一 2），對值得支持之事的熱心（林後九 2），以及對神或神的律法（本節；腓三 6）或神的殿（約二 17）的熱心。[7] 此詞在最後三節的用法反映了舊約的用法：「熱心」是指專心一意、堅定不移的對立約之神效忠；[8] 非尼哈（民二十五 6～13；詩一〇六 30～31）、以利亞（王上十八 40，十九 10、14）、兩約之間的瑪他提雅（即馬加比猶大的父親；次經馬加比壹書二 19～26），[9] 都是為

---

3 筆者省略了「可以」二字，因為原文並無此詞。μαρτυρῶ . . . αὐτοῖς ὅτι 這種結構（μαρτυρεῖν with dative + ὅτι）亦見於：西四 13；加四 15；約三 28；太二十三 31（Cranfield 2.513 n.9）。留意間接受格 αὐτοῖς 在這結構裏的意思不是「向他們（作證）」（*pace* J. Beutler, *EDNT* 2.390*a*: 'witness something to someone'），而是「為他們」（'about them': NIV; cf. BAGD 492 [s.v. μαρτυρέω. 1]; Dunn 2.586）。Dewey（'Romans 10:1-15' 114, 115）將動詞譯為 'I swear', 但 'to swear' 並不見於 BAGD 492-93 (s.v.), LN 2.157 (s.v.) 或 Thayer 390-91 (s.v.); 也許「我發誓」只是作者的誇張意譯法。

4 二字在原文屬同一字根：μαρτυρέω, μάρτυς.

5 Cf. H. Strathmann, *TDNT* 4.496.

6 ζῆλον θεοῦ = 'zeal for God' (e.g., NKJV, NRSV, NAS). θεοῦ 是受詞所有格（Moule 40; Porter 94; A. Stumpff, *TDNT* 2.880）。BDF §163 舉出約二 17（引詩六十九 9〔LXX 六十八 10〕：ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου）以茲比較。

7 ζῆλος 在新約出現共十六次，如上。參《腓》351；《真理》335；Fung, *Galatians* 258.

8 Byrne 311. TEV 譯為 'deeply devoted to God' (= LN 25.46); 參金譯：「對天主……很虔誠」。

9 主前二世紀，敘利亞西流古王朝的安提阿哥四世（伊皮法尼）推行希臘化運動，強迫猶太人背教；在摩丁城的瑪他提雅拒絕向希臘的最高神明宙斯獻祭，並且一見有一猶太人照王的命令當眾在祭壇上祭神，就「熱情勃發，五內俱焚，要照法律發洩義怒，於是衝上前去，把那人殺死在祭壇上。同時也把迫令人民獻祭的王吏殺了，並把祭壇拆毀」（24～25 節，思高）。

著神的榮耀或律法而大發熱心的佼佼者，他們都不惜訴諸武力以維護以色列作為神的約民之純潔及分別為聖。[10]

保羅歸主前也曾是這樣的人，他見證說：「在同輩猶太人中，我比別人……更熱心遵奉祖宗的傳統教訓」（加一 14，現中），「就熱心說，我曾經迫害過教會」（腓三6）；按保羅向耶路撒冷百姓的自辯，他「本是為上帝而熱心的人，**像你們眾人今天一樣**」（徒二十二3，呂譯〔楷體為筆者所加〕）。第一、三兩段經文尤其提示我們，當保羅說他的同胞「向神有熱心」，他大抵也是指他們熱中於律法；[11] 他把自己從前的熱心看為他未信主的猶太同胞的特色（本節的「有」字原文為現在時態，表示繼續之意）。[12]

（乙）以色列人的熱心「不是按著真知識」。一些釋經者區別原文在此所用的複合名詞（已在一 28，三 20 用過）和同字根的簡單名詞「知識」（二20），認為「真知識／真見識／真認識」（現中同／新譯／呂譯）所指的是一種較高級和較完全的知識，或是指對神的承認（不僅是知道），或是指「道德的知識，正確的知識與欣賞」；[13]

---

10 Cf. Dunn 2.586; Dunn, 'Romans 10:1-10' 221. 但見下面註 12。

11 Cf. Barrett, 'Romans 9.30 -- 10.21' 145: 加一 14（ζηλωτὴς τῶν πατρικῶν παραδόσεων）是保羅在這裏（羅十2）的意思的好指標。

12 Cf. Dunn 2.587; Dunn, art. cit. 221.（1）徒二十一20 顯示，耶路撒冷的猶太基督徒（即是信主的猶太人：參《羅》1.106 註 19）都「是熱心於律法的人」（呂譯；原文為ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν）；保羅從前「本是為上帝而熱心的人」（徒二十二3：ζηλωτὴς ὑπάρχων τοῦ θεοῦ），兩個詞語在原文的相似是明顯的。前一節提示，訴諸武力並不是「熱心」的固有元素，而只是其至激烈的表達方式，因為耶路撒冷的猶太基督徒——即使他們都是猶太派基督徒（參《羅》1.106 註 19）——大抵不會訴諸武力以維護他們對神或律法的熱心（加四 29 的「逼迫」一詞不必牽涉動武之意；參《真理》282 註 33；Fung, *Galatians* 213 n.47）。（2）Barrett（同上註）提醒我們，保羅作為**基督徒**並不說自己有「對神的熱心」；Bell 310 甚至認為，保羅在歸主後很可能對非尼哈和以利亞的熱心有所批評。

13 依次見：SH 282; Michel 325 (cf. Schlier 310); 魏司道 214。黃 200 解為「正確的，主要的知識」；後一個詞的意思不甚清晰。

這種區別值得置疑。[14]「不是按著知識」的熱心就是「缺乏正確了解」的熱心，[15] 意即以色列人對神的熱心並不是基於對神的旨意 [16] 正確的了解，他們缺乏對神旨意的洞見、承認和順從。[17] 這更具體地說是甚麼意思呢？有認為這是指他們的熱心太過以民族為中心，過分關注於維護他們作為神的子民所享有的民族性特權；他們把聖約視為自己獨享之物，沒有看見外邦人同樣是神的救贖行動的對象。[18] **可是**，文理並不支持這種解釋：上文提示的意思是，以色列人以為可本著行為而得律法所應許的義（九 31～32b），不曉得神所賜的義可以──亦只能──藉信而得（30 節、33c），因而絆跌在磐石基督之上（32c～33b）；下文（十 3）更清楚明確地說，他們的缺乏知識在於「不知道神的義，想要建立自己的義，就不服神的義」。由此看來，以色列人缺乏對神旨意的正確了解，乃在於他們以為義可以藉著遵行律法而得，沒有辨認出並承認，神的行事方法是要人單憑信靠基督而稱義。[19]

---

14 參《羅》1.317 註 6，470-71；Moo III 117 n.139. LN 28.18 只是譯為 '(not based on) knowledge'. Rogers 334*b* 認為複合名詞內前置詞的功用是指出方向（'directive'）。

15 An 'unenlightened zeal for God' (Bruce 189), 'an ill-informed zeal' (NEB); 'it is not enlightened' (RSV, NRSV). 鑑於這個事實，Barth（'Romans 9-11' 31）謂保羅對猶太人的熱心的「讚賞」（'admiration'）絕非諷刺的，這描寫值得商榷；參上面註 12 之（2）。

16 W. Hackenberg, *EDNT* 2.25*a*:「知識」是指認識神的人認定神的旨意，並使神的旨意在自己的生活行為上成為有效的。

17 依次見：Badenas 109; R. Bultmann, *TDNT* 1.707. 後者明說，γνῶσις 或 ἐπίγνωσις 都可以表達這種意思。這就是說，採納這解釋並不等於將 ἐπίγνωσις 解為有別於 γνῶσις.

18 依次見：Dunn 2.595 (cf. Dunn, 'Romans 10:1-10' 223); Bechtler, 'Romans 10:4' 296, 298.

19 Cf. Black 140; Williams, 'Romans' 283; Westerholm, 'Romans 9-11' 232. E. D. Schmitz（*DNTT* 2.400-1）認為猶太人所缺乏的就是對神的行事方法（'God's ways'）的知識和認識。正文的解釋也勝於以下的解釋：（1）以色列沒有正確地解釋律法，因而不認識被釘十架的基督乃是榮耀的主（Evans, 'Introduction' 15）；（2）以色列人的宗教熱誠好像面罩，掩蓋著這痛苦的事實，就是他們像外邦人一樣需要福音所宣告的救贖（Byrne 311）。這些解釋本身並無不妥，卻沒有像正文的解釋那麼與文理相符。

保羅歸主前對律法的熱心，同樣「不是按著知識」。他對其祖宗傳統教訓之格外熱心（即是極度關注要成全此律法，要按照法利賽主義的標準和理想達到「義」的地步），直接導致他對基督教不能平息的敵意以及強烈的逼迫（加一 13～14）；[20] 就如他自己所言，「就熱心說，我曾經迫害過教會」（腓三 6，現中）；兩段經文同樣表示，保羅對教會的敵意和迫害，是他熱中於律法的結果。其後保羅在往大馬士革的路上與復活的基督相遇，在該次的革命性經歷中領受了「不是……自己因律法而得的義，乃是……信基督的義，就是因信神而來的義」（腓三 9），也領受了「不憑遵行律法，而是藉信稱義」的福音（參：加一 12、16）。[21] 保羅在這裏就是借助於他個人的歸主經歷，將不信主的以色列人的光景，描寫為「有對神的熱心，但不是按著知識」。[22]

十 3 「因爲不知道　神的義，想要立自己的義，就不服　神的義了。」

連接詞「因為」表示，本節與上一節有邏輯關係：本節解釋了以色列的無知（「不是按著知識」，2 節）的性質（3a～b）以及這種無知的結果（3c），[1] 全節道出了以色列之問題的癥結。（一）「不知道」和「想要」原文這兩個分詞，表達了限定動詞「（不）服」的原因，即第三句表達了前二句的結果。[2] 這三句話呈現所謂

---

20 這種直接關係是 13b 與 14b 的平行所清楚暗示的：

13b　καθ' ὑπερβολὴν　ἐδίωκον　τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ

14b　περισσοτέρως　ζηλωτὴς ὑπάρχων　τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων

Cf. Fung, *Galatians* 57;《真理》37。關於保羅逼迫教會的原因較詳細的討論，可參《真理》37-43；Fung, *Galatians* 58-62.

21 詳參《真理》57-62；Fung, 'Revelation' 27-30; *Galatians* 66-68.

22 Cf. Kim, *Origin* 3-4, 298-99. See also Bell 309-10.

1 Cranfield 2.514-15.

2 ἀγνοοῦντες . . . καὶ . . . ζητοῦντες = causal participles. So, e.g., Moo III 636 n.26; Schreiner 543; Bechtler, 'Romans 10:4' 296.

「真確交叉式排列法」（甲乙甲'），首尾兩句都提到「神的義」，夾在中央的是「自己的義」；[3]這種排列法的效果是把注意力集中在中央的項目。[4]（二）第一與第三句之間又呈現廣義的交叉式排列法（甲乙乙'甲'：「不知道 — 神的義……神的義 — 不服」），其效果是把重點放在首尾的分詞和動詞，但同時「神的義」亦因被重複提及而受到強調。[5]綜合以上兩項觀察，可見本節所有的分詞／動詞及名詞皆受到強調：「自己的義」與「神的義」相對，「不知道」則聯同「想要（立）」而引致「不服」。

首句的分詞「不知道」，新英文聖經譯作「不理／不顧／忽視」，另有希臘文辭典認為原文在此「也許＝忽視／不理」；其含義即是，以色列故意不理會「神的義」，因而其「無知」是該受責備的。[6]另有釋經者則認為，「不知道」純粹申述以色列的無知此一事實，暫時並不考慮它到何程度是該受責備的（參 14 節及下）。[7]第二個見解似較可取。[8]配合著上文對「（不是按著）知識」（2b）一詞的解釋，「不知道」或「不明白／不認識」（現中／思高）在這裏的意思是「不理解[9]（因而辨認不出）」，意即以色列人因被自

---

3 Byrne 311; Harvey, 'Romans' 133.

4 關於這種排列法，請參《羅》2.22 註 18，584-85。

5 這種交叉式排列法（參《羅》2.22 註 18）的另一些例子是：加五 25（參《真理》355 註 170; Fung, *Galatians* 275），六 8（參《真理》374 註 92；Fung, *Galatians* 296）。亦參腓一 15～17（《腓》121-22）。

6 依次見：NEB ('ignore'); BAGD 11*a* (s.v. ἀγνοέω. 2: 'here perh. = *disregard*); Dunn 2.587（引林前十四 38; cf. LN 30.38）；Davidson-Martin 1036*a*. Cf. E. Schütz, *DNTT* 2.407 (d). Black 141 質疑這種理解；cf. Bechtler, 'Romans 10:4' 297 n.33.

7 SH 283; Morris 379. Eskola（*Theodicy* 239）認為，虔敬的猶太人決不會自覺地反抗神。

8 鮑 2.40 則認為，「就『不明白』〔見正文下文〕的意義來解釋，百姓也要為他們的無知負責任」（註 117），理由是「他們的不明白是因他們的不信」。另有釋經者將 ἀγνοοῦντες 解為「誤解」之意（R. Bultmann, *TDNT* 1.116; Michel 325; Schlier 310; Kertelge, *Rechtfertigung* 95 n.160），但 Black 140 認為沒有任何理由支持這個意思。

己「對神的熱心」（2a）所蒙蔽，以致對「神的義」沒有正確的理解，不能辨認出「神的義」來。[10] 由於本分段（九 30～十 21）重複了保羅在上文用來描寫因信稱義之福音的詞彙，[11]「神的義」基本上可按上文的解釋來理解。按上文的解釋，「上帝救人之義／天主的救恩正義」（本節：呂譯／金譯）指神的拯救行動，這行動必然地涉及義的**賜予**，是給相信的人的（一 17）；更精確地說，「神的義」是神使人稱義的行動，在這行動中，神把義者的地位賜給信耶穌的人（三 21、22）。[12] 不過，鑑於首句的「神的義」顯然與第二句的「自己的義」構成對比，「神的義」在本句的重點是在義的**賜予**，故其主要意思可能是——如保羅在別處更清楚地下定義的——「從上帝而來的義」（腓三 9，新譯），即是「出於天主」（思高）、「是上帝所賜的」（現中）、「從神所領受的義」；[13] 這「上帝所賜給的義」（當代本節）就是一些外邦人已經獲得的「因信而得的義」（九 30c）。[14] 如此，首句的意思即是，以色列人不理解、

9　如在可九 32；路九 45；彼後二 12（cf. BAGD 11 [s.v. ἀγνοέω, 3]; LN 32.7）。

10　Cf. Cranfield 2.514 ('failure to comprehend')（筆者略去隨後的 'and to acknowledge'，因認為 'fail to acknowledge' 是「不服」的部分含義）；Black 140-41 ('fail to recognise').

11　詳見九 30～十 21 註釋引言第二段，尤其留意其下之（三）（上面 248）。

12　參《羅》1.257、475、479。同樣的立場見 Moo III 633.

13　魏司道 215。Cf. RSV, NIV, NRSV（'the righteousness that comes from God'）。如 Barrett（*Paul* 97）所指出，腓三 9 將羅十 3 的 τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην 更清晰的定義為 τὴν <u>ἐκ θεοῦ</u> δικαιοσύνην. 後一個詞語比前一個更清晰地表明，神是所說的義的來源（Moore, 'ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ' 62）。好些釋經者認為，羅十 3 的 θεοῦ 是來源所有格（Wallace 109-10; Michel 325; Kertelge, *Rechtfertigung* 96; Lightfoot 250）。關於 θεοῦ 是何種所有格的問題，請參《羅》1.258（上頁註 73 之延續）。

14　若這解釋正確，其他的解釋就自動地被排拒了：（1）「所謂『神的義』，就是神本身的完全，要因我們的信心而分授給我們」（陳終道 212）；（2）所指的是福音所顯明的、神的「義」的屬性或素質（Fitzmyer II 583）；（3）θεοῦ 是 'appositive genitive'（即「同位所有格」；此詞見活泉 xxv），「神的義」意即「義，即是神」（'righteousness, that is, God'），進一步解釋為「神的性情，即是義（已在福音裏顯明出來）」（Jervis, 'Romans' 157-58, 159, 160-61）；（4）在福音裏所顯明的、神對自己及其子民的忠信（K. Kertelge, *EDNT* 1.328*b*）；（5）律法所表明的、神的

認不出神的拯救行動是要人因信基督而稱義，尤其不了解義者的地位是從神而來的賜予，不是可以「憑著行為」而得，而是只能「憑著信心」而得（九32）。[15]

第二句批評以色列人「企圖建立自己的義」（新譯）。[16]「企圖」原文即二章七節的「尋求」，尋求的對象在該節（如在十二10）是正確可嘉的，但在本節（如在十一3）則是錯誤的。[17] 像上一節的「不是按著知識」一樣，本句主要有兩種解釋：（一）「神的義」是所有的人皆可因信基督而得的（十4、12），因此，與之相對的、猶太人「自己的義」，不是根據個人的功德而來的義，而是只有猶太人（只有他們是律法的跟隨者）才可獲得的義。[18] 換言之，這是以色列作為神的約民所享有（亦只有他們才享有，外邦人無分）的*民族性之義*。[19] 鄧雅各提出以下理由支持此說：（1）「自己

公義性情，以及「驅使神向悖逆祂的創造施展憐憫並施行拯救」的素質（Motyer 93-95）；（6）神自己的義，指祂對約的信實，祂成就祂與以色列立約的目的（Wright, 'Israel' 108-9; 'Justification' 130-31; 'Romans' 203）；（7）「神的義」就是神的能力使人得救（Soards, 'Righteousness' 107b: 'God's power at work unto salvation'）；（8）神的拯救行動、神的賜予（不能和賜予者分開；是領受而非靠成就得來的）、統治的力量（是要人順服的）（Reumann, *Righteousness* 88 [§157]）；（9）神的拯救行動（人進入並參與其中），又是人要順服的能力或統治（Ziesler, *Righteousness* 206）。

15 Westerholm（'Romans 9-11' 232）指出，我們不能將本節所說的「不知道神的義」和九32的「以為可本著行為而求」（呂譯）隔離。

16 τὴν ἰδίαν ζητοῦντες στῆσαι. 一些重要的古卷在 ἰδίαν 之後有 δικαιοσύνην 一字，可能有抄寫員認為原有的此字是不必要的重複而把它刪去，但更可能的是有抄寫員把它加進原來的經文，用以澄清 τὴν ἰδίαν 是指甚麼。Cf. Moo III 630 n.2. Jewett（'Numerical Sequences in Romans' 238）說，九30～十4有七次提到「義」；這假定了本句較短的語句是原來的。

17 除了本書四次外，ζητέω 在保羅書信另外出現十六次（詳見《帖前》139），新約共117次。

18 Sanders, *Law* 37-38. Kaiser（'Leviticus 18:5' 26）謂九31的「義的律法」如今被稱為「他們自己的義」；參九31註釋註15（上面262）。

19 Cf. Wright, 'Paul' 83 ('national righteousness'); 'Romans' 204 ('their "own," i.e., their ethnic, status of covenant membership [10:3]'); 'Romans 9-11' 241; *NDT* 592*a*. Similarly, W. S. Campbell 87, 100; W. S.

的」一詞的正當意思是「屬於他們而不屬其他人的」；保羅的意思不是「他們自己的」=「由自己的努力達致的」，與「神的」相對，而是「他們自己獨有、其他人無分的」。[20]（2）保羅援引以色列引以自豪的「熱心」（2 節）之傳統；原文「建立」一詞很可能反映其用法特別與約有關聯的一個希伯來字。特別適切的例子是瑪他提雅揭竿起義的呼召：「凡熱心律法，擁護盟約的，請跟我來！」（次經馬加比壹書二 27，思高）。保羅在此想到的也是這種熱心及對約的忠誠，即是以色列以維護約之義為自己特別的義務。這就是說，動詞「建立」所指的，不是創造出先前並不存在的一樣東西，而是使已存在的更加堅固。按這種理解，保羅對同胞的批評就是，他們力圖確定「神的拯救能力只向他們伸展」此一觀念；此批評與九章三十二節所提出的相同：他們企圖堅立義為自己獨有的，所用的方法就是藉著遵守把他們與其他人民分開，使他們獲得「自己的義」的那些律例（割禮、安息日等）。[21]

可是：關於（2），「建立」的原文動詞不但可指使已存在的一樣東西更加堅固（如在三 31），亦可指創造出先前並不存在的一樣東西，例如神與人立約（創六 18，九 11；出六 4）或人與人訂立盟約（次經馬加比壹書十四 18）；[22] 因此它在這裏可指建立原本沒有的

Campbell, *DPL* 443*b*-44*a*; Dunn, 'Romans 10:1-10' 221; *Justice* 26; Garlington, 'Romans. II' 63; Ziesler 256-57; Ziesler, 'Justification' 192; Getty, 'Romans 9-11' 467; Donaldson, *Paul* 130; Gaston, *Paul* 30; Wagner, 'Romans' 203 n.34; Wintle, 'Justification' 262 n.33; Humphrey, 'Romans 9:30 - 10:21' 141; Longenecker 218-19（n.1 列出支持此看法的許多釋經者）。亦見下面 314 註 30。

20 Dunn 2.587, 595; Dunn, art. cit. 221-22; *Theology* 368; 'Justice' 12 (all with reference to BAGD, s.v. ἴδιος).

21 Dunn 2.588; Dunn, art. cit. 222; *Theology* 368（n.141 指出，該節所用的 ἱστῶν 與羅十 3 的 στῆσαι 是同字根的，二者依次為動詞 ἵστημι 的分詞及不定詞），595。Cf. Bechtler, 'Romans 10:4' 297.

22 參《來》2.149-50。

「義」。[23] 關於（1），鄧氏將「自己的」解為（甲）「只屬於他們（猶太人）而不屬於別人（外邦人）的」；「自己的」這種用法好比耶穌「稱上帝為自己的父」（約五 18，呂譯、新譯），其含義是別人不能像祂那樣稱神為自己的父；又好比「〔猶太人所屬〕自己原來的橄欖樹」（羅十一 24，思高）暗示「〔外邦人〕原本不屬這橄欖樹」之意。但是按鄧氏所引希臘文辭典的解釋，「自己的」也可指（乙）「與屬於其他人的相對」，[24] 就如「〔大祭司〕自己的罪」與「百姓的罪」相對（來七 27），「〔基督〕自己的血」與「山羊和牛犢的血」相對（九 12，參十三 12）；「各自的才能」（太二十五 15，呂譯）與別人的才幹相對；「自己的母語」（徒二 8〔現中〕，參 6 節）與別人的母語相對，「自己所租的房子」（二十八 30）暗示與別人的房子相對；「他自己的主人」、「自己的心思」（羅十四 4、5，呂譯、思高）暗示與別人的主人、別人的心思相對；「自己的勞苦……自己的賞報」（林前三 8，同上）暗示與別人的勞苦、別人的賞報相對，「自己的丈夫」（七 2）、「自己……的恩賜」（7 節，呂譯）、「自己的晚餐」（十一 21，思高）依次暗示與別人的丈夫、別人的恩賜、別人的晚餐相對，「自備〔的〕糧餉」（九 7）暗示與軍方的供給相對，「自己的形體」（十五 38）暗示與別的（種子的）形體相對；「自己的擔子」（加六 5）暗示與別人的擔子相對；「他們自己的一個先知」（多一 12，思高）暗示與另一些人的先知相對；「照自己的意思解釋」（彼後一 20，現中）暗示與神的原意相對。

以上的資料顯示，（乙）的用法比（甲）的用法頻密多了，而（乙）的特色是，與「自己的」相對之物都或是經文明明表達出來

---

23 Cf. W. Grundmann, *TDNT* 7.647, 649: στῆσαι = 'to set up'. Eskola（*Theodicy* 237 n.7）批評鄧氏從這一個字看出太多的意思來。

24 BAGD 369 (s.v. 1 a β): 'in contrast to what . . .belongs to another'.

或是清楚暗示的。本節屬（乙）的用法，因為本節也是用了「自己的」與「別人的」這個對比，只不過這裏的「別人」是神——「〔猶太人〕自己的義」和「神的義」相對（參本節註釋首段）。這就是說——**現在我們轉到第（二）種解釋**——本節的對比不是（如鄧氏所言）猶太人的義（他們要維持約之義）與外邦人的「無義」（他們無分於約之義）之對比，而是人（自己的義）和神（所賜的義）之對比，[25] 就如別人「奉自己的名而來」與耶穌「奉我父的名而來」（約五 43，呂譯）相對，「尋求自己的榮耀」與「尋求差他者的榮耀」（七 18，同上）相對，「上帝歇了他自己的工」與信徒「歇了他的工」（來四 10，呂譯）相對，使徒「自己的能力或虔誠」（徒三 12）與「耶穌的名所發出的能力」（16 節，現中）相對；最後這兩節與羅馬書本節的相似尤其明顯。

除了「自己的」一詞用法方面的考慮外，還有以下數點值得留意：（1）本節的「自己的義」與「神的義」相對；後者的重點是在「從神而來的義」，[26] 這提示「自己的」非僅為「屬於自己」而是有「來自一己（的努力）」之意。[27]（2）「自己的義」自然使人想起保羅拿「神的義」和「自己的義」作對比唯一的另一次，就是腓

25 So, e.g., Eskola, *Theodicy* 238. Byrne 314 則認為本節主要的對比是神／人的對比，但「他們自己的」同時包括限於以色列（作為律法之民）、其他人無法達致之意。Richardson（*God* 91）認為：猶太人追求「他們自己的義」這話，可能包含對「猶太人種中心」（'Jewish ethnocentricity': 此詞參較《羅》1.94 註 26，128 註 3）的批評，但是要完全排除「功德」的觀念是困難的。

26 參上面註 13 及所屬正文（299）。

27 Moo III 634-35. Cf. Wilckens 2.221, 232 ('off one's own bat'). 穆爾（635）又認為如此理解「自己的義」與舊約提及的「自己的」義一致（特別留意申九 4～6）。Eckstein（'Röm 10,8' 209）認為，保羅對「自己的義」的負面評語（羅十 3；腓三 9）很可能是得自申九 4～6。Thielman（*Paul* 300 n.52; cf. Thielman 113）認為羅十 3 的「自己的義」很可能是申命記所提到的、以色列「自己的」不足之「義」的回響。**可是**，LXX 並無 ἰδία δικαιοσύνη 此一組合（申九 4 用的是 τὰς δικαιοσύνας μου），穆爾（635 n.23）所引的例子並非例外。

立比書三章九節；該節所說「我自己的義」，進一步定義為「那以律法為本的義」（呂譯），[28] 即是「因遵守法律而有的義」（現中）；與這種義相對的是另一種義，後者「是因信基督而有的，是上帝所賜的，是以信為根據的」（現中）。[29] 與「我自己的義」相對的，並不是「也是為別人而設的義」，而是回應人的信心、從神而來的義；就是這樣，該節的對比提示，「我自己的義」不是囿限於以色列的義，而是繫於一己的行為之義。[30] 鄧雅各自然將該節「我自己的義」同樣解釋為「守約者之義」，即是「一個生活在律法（之民）的界限之內者的義」；[31] 照樣，森達士認為該節「我自己的義」與羅馬書本節「他們自己的義」是一樣的，即是猶太人作為遵守律法者的特有之義，這「自己的義」本身是好的，只是由於新紀元的來臨而成為錯的，因為如今真正的義是藉信基督而得的。[32] 但如此解釋該節同樣值得置疑。[33]（3）腓立比書三章九節所見的那

---

28 ἐμὴν δικαιοσύνην <u>τὴν</u> ἐκ νόμου.

29 τὴν <u>διὰ</u> πίστεως Χριστοῦ, τὴν <u>ἐκ</u> θεοῦ δικαιοσύνην <u>ἐπὶ</u> τῇ πίστει. 和合「因信神而來的義」這譯法不夠準確。好些釋經者認為，原文首個片語的意思不是「因信基督」，而是（如在羅三 22 一樣）「藉著基督的信實」（e.g., Witherington, *Quest* 274）；但見《羅》1.480-86 的討論。

30 Moo III 635 with n.25. Stott 281 指出：「他們自己的義」並非與神的義構成對比（參上面註 20 所屬正文），這話在十 3 顯然並不真確，在腓三 9 更是如此。Penna（'Dialectic' 221 n.55）認為，羅十 3 可視為加二 16～17 的反面平行；比較：

<u>ἀγνοοῦντες</u> γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ <u>δικαιοσύνην</u> καὶ τὴν *ἰδίαν* <u>ζητοῦντες</u> στῆσαι

<u>εἰδότες</u> ὅτι οὐ <u>δικαιοῦται</u> ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου . . <u>ζητοῦντες</u> δικαιωθῆναι *ἐν Χριστῷ*

31 Dunn 2.588. 這是作者在其近千頁的《羅馬書註釋》中唯一有討論腓三 9（其實也只是寥寥數行）的地方；另於 41 提及此節，又在 407 提及腓三 7～9（見 958 之索引）。參《羅》1.153 註 72（之延續）末。

32 Cf. Sanders, *Law* 44-45. 即是作者純粹從救恩歷史的角度，從紀元的轉換來解釋以色列的錯誤。

33 （1）保羅（a）聲稱自己從前「就律法上的義說……是無可指摘的」（6 節），而「律法上的義」意即「律法所要求的，人可賴以在上帝面前稱義的正當的行為，這不僅包括遵守律法中禮儀方面的規條，也包括遵行其中道德倫理方面的教訓」（參《腓》351-52〔引句出自 352〕）；這就是說，「律法上的義」顯然不能限於遵守將猶太人和外邦人分開的那些禮儀（Schreiner, 'Romans 9:

種對比亦見於羅馬書本節的下文：「本著律法的義」與「本著信的義」（5、6 節，呂譯）彼此相對，且在用詞上與腓立比書該節相似。[34]「本著律法的義」是從行爲而來的：「那遵守法律命令的人將因法律而存活」（5 節，現中）；但是論到「本著信的義」時，第八節的引句將原句（申三十 14）末後的「使你可以遵行」省略，這提示信心在這裏是與猶太人企圖遵行律法相對，不是與他們擁有律法的權利相對。[35]（4）上文亦曾辯證，九章三十二節所說的，也是「憑著信心」追求義與「憑著行為」追求之對比。[36] 這幾節經文的相互關係 [37] 有力地提示，本節「企圖建立自己的義」是指以色列人企圖憑著行為＝遵行律法去獲得稱義。[38]（5）如在上一段（九

30 · 10:3' 217）。保羅又（b）引述自己逼迫教會的行動，來證明他對律法的熱心；這兩點都表明，「我自己的義」乃是一種「因遵守法律〔滿足了律法的要求〕而有的義」（9節）（cf. Westerholm, *Law* 115）。（2）針對森達士的解釋，Gundry（'Grace' 13-14）指出：森達士自己也承認，保羅先前對肉體的信靠，部分是由於他作為猶太人固有的地位，部分是由於他個人的成就（Sanders, *Law* 44）。此外，腓三含有不少指向自義之態度的成分——例如：「靠肉體」（3、4 節）、「以為與我有益」（7 節）——表示保羅從前對律法的熱心有自義的性質（endorsed by Martin, *Law* 96）。（3）Thielman（*Paul* 299 n.51）則認為，由於羅十 2～3 並無腓三 4 所說的「信靠肉體」這元素，因此我們不能將腓三 4 強加於羅十 2～3 之上，為要辯證多數的猶太人對律法持「律法主義式」的看法。Westerholm（*Law* 172）同樣認為「自己的義」並不含自義的意思。但見九 32a～b 註釋倒數第二段（上面 276-77）。

34 十 5：τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου（參較上面註 28）；十 6：ἡ . . . ἐκ πίστεως δικαιοσύνη（參較註 29）。

35 Gundry, art. cit. 18. Cf. Bell 190-91. 亦參十 8 註釋註 6（下面 359）。

36 參上面 268-78，尤其是末段的總結。如 Schlatter (E) 212 所言，靠行為達致的義與藉信領受的義之對比（九 32）是絕對的且不能調和的：前者是屬於個人的，後者是屬於神的。

37

羅十 3	自己的義	神的義
腓三 9	我自己的義＝因遵行律法而有的義	神所賜、因信基督而有的義
羅九 32	本著行為（追求義）	本著信心
羅十 5、6	本著律法的義	本著信心的義

Cf. Hofius, 'Romans 9-11' 26 n.49.

38 同樣的立場見 Schlier 310.

30～33）一樣，本段（十 1～4）並無提及猶太人的界限標誌或外邦人被猶太人所排拒，這提示保羅想及的不是猶太人企圖不讓外邦人有分於聖約，而是以色列人企圖透過遵行律法而獲得義。[39]（6）保羅常把律法及（律法的）行為（甲）與信心或恩典（乙）相對（四 4～5、13～16，十一 6；加三 12），這事實同樣支持將「自己的義」理解為遵行律法的要求之結果。[40]

首二句所說的事實，引致**第三句**的結果：「沒有順服上帝的義」（現中）。[41]「神的義」在首句的重點是在神的**賜予**，但在本句的重點則在於神的拯救或使人稱義的**行動**，因為這個思想才與動詞「順服」相符。[42]「不順服於上帝救人的義」（呂譯）意即沒有（甲）以相信基督來回應神的拯救及使人稱義的行動，謙卑地[43]接受神在此行動中所賜的義者地位——「因著上帝的恩典……白白的稱義」（三 24，新譯）[44]——反而（乙）「想自找門路」（十 3b，

---

39 Schreiner 544. Cf. Barrett, *Paul* 83（保羅不是說，他們藉著強調猶太人所獨有、外邦人無分的那些習俗，企圖建立自己的身分）；Stendahl 34-35 ('a righteousness according to the commandments').

40 Westerholm, *Law* 114-15. LN 76.21 將「建立自己的義」解為「建立自己『獲得上帝稱義』的方法」（'their own way of being put right with God'）；但「義」字所指的不是稱義的**方法**而是（如上文一貫所解釋的）義者的**地位**。

41 ὑπετάγησαν（得自 ὑποτάσσω. 此字參《羅》2.580 註 6）為被動語態，但具中間語態（MHT 1.163; 或稱「關身語態」：活泉 xxii, 162）的意思：'subject/submit themselves'（NAS; Morris 379 n.10; cf. BAGD 848 [s.v., 1 b β] / TEV; SH 283; cf. KJV）。

42 Cf. Moo III 633. Kertelge（*Rechtfertigung* 96）因此稱本句的 θεοῦ 為主詞所有格。參上面註 13（299）。其他的解釋包括：（1）Williams（'Romans' 282）把「神的義」解為「神為義的方法」（'God's way of being righteous'），即是因信稱所有的人為義，從而履行祂對亞伯拉罕的應許（參《羅》1.246〔一 D〕）；Richardson（*God* 71）認為此解釋路線肯定是正確的。（2）以色列不順服神的義，意即認不出基督就是「神的義之體現」（Badenas 110）。

43 Cranfield（'Romans 9:30—10:4' 72）認為，十 3c 的要旨就是，猶太人不肯謙卑自己。

44 參《羅》1.495-96。W. Schmithals（*EDNT* 1.21*b*）意譯為「他們並不順服神的憐憫」。

現中），堅持律法的行為是有效的稱義之法（九 32）。[45] 凱撒曼聲稱，若「順服」不僅為辭令式的講法，「神的義」必須被理解為神的能力。[46] **可是**，對於神使人稱義的行動之正當回應，不但是以信心接受神在此行動中所賜的義者地位，也必然地同時是把自己「服」在那稱人為義的神之下，[47] 這足以解釋為何保羅選用了這個動詞。後者在原文是過去不定時時態，葛嵐斐認為這時態特指猶太人拒絕基督這歷史事件；**較好的解釋**是，這時態將猶太人繼續不斷拒絕基督的事實綜合為一個行動。[48]

在本節，保羅一針見血地指出了以色列人的基本錯誤，甚或可說是他們根本的罪：他們企圖建立自己（藉著行為而來）的義，而不（藉著信心）順服神的拯救及使人稱義的行動，接受神所賜的義者地位，其實就是敵對神所**已顯明的旨意**。[49] 穆爾稱本節為本段（十 1～4）的理念中心；這裏兩種義的對比，相當於上一段所見的對比（九 30～32），以及下文更詳細地闡述的對比（十 5～6）。[50]

十 4　「律法的總結就是基督，使凡信他的都得著義。」

本節被稱為「了解保羅對律法的態度之鑰節」，「保羅的稱義信息至重要的陳述」，又是「保羅書信受到最激烈辯論的其中一節」。[1] 原文只是區區九個字，其解釋卻牽涉至少**五個問題**：（一）

---

45 Cf. Schreiner, 'Romans 10:4-5' 121; Rhyne 103.

46 Käsemann 281. 參《羅》1.250-52（三A）。Hübner（*Law* 128-29）也是認為，「神的義」在十 3c 有「能力」之意。

47 Black 141.

48 依次見：Cranfield 2.515; Moo III 633 n.19 (ὑπετάγησαν= constative〔誤植為 'constantive'〕aorist).

49 因此，筆者未能同意 Harrington 103 的講法：保羅自己（對福音）的熱心可能使他看不見猶太人純真的敬虔；他們遵守律法，只不過是按照神所啟示的方法事奉神而已。

50 Cf. Moo III 631 ('conceptual center').

1 依次見：Cranfield, 'Paul and the Law' 152; Bornkamm, 'Römerbrief' 137; Moule, 'Obligation' 401. Badenas 的前身就是研究本節的博士論文（參《羅》1.9 註 4）。

開首的「因為」（思高、新譯）一詞所提示本節與上一節的邏輯關係是怎樣的？（二）本節的主詞是「律法的總結〔暫時沿用此譯法〕」（如在和合、思高、新譯、金譯），抑是「基督」（如在呂譯、現中、當代）？[2]（三）「律法」是指籠統的律法，抑是特指摩西的律法？（四）「總結」原文是甚麼意思？（五）下半節原文的兩個介詞片語（經文的第二句）與上半節的關係是怎樣的？最後兩個問題構成本節的**中心問題**，叫釋經者大傷腦筋，或應說[3]向釋經者提出挑戰，並為他們提供了遼闊的「用武之地」。[4] 值得在此首先提出的是，本節原文的造句法及部分用詞跟一章十六節第二句十分相似；[5] **筆者認為**，這事實對本節的正確解釋提供了一些重要的線索。

我們先處理較易解決的**第三個問題**。雖然有認為「律法」在此

2　以及本註釋所參考的所有英譯本。

3　實行鄺炳釗（《從聖經看如何活得更快樂》〔香港：天道書樓，1999〕231）的勸勉：「我們的思想應該積極和樂觀，……把『生命充滿掙扎』改作『生命充滿挑戰』，把『這是個大問題』變作『這是個好機會』……等。」

4　（1）Dewey（'Romans 10:1-15' 114）將本節譯為：'Christ is the point of [the] tradition, for a solid relation with everyone who trusts'; 意即神與人之間真正的聯合（'solidarity'; 此字可參《羅》2.113 註 20，162 註 37，168 註 1，179 註 2，180 註 7）乃來自認定基督為「那傳統的要點」。Wire（'Response' 132）這樣理解 Dewey 的話：那傳統的要點是使所有的人都可以得著義，即是得著「作一位全然足夠的贊助人之受助者」所帶來的安穩。（2）Jolivet（'Romans' 318-19）用亞里斯多德來解釋保羅：亞里斯多德說，目的（甲）比達到目的之法（乙）是較大的善，因（甲）本身是值得有的，（乙）則只是為了另一樣東西而值得有。保羅在此可能暗示，雖然律法是良善的（參七 12），意即律法是施行法律公正的基礎，但律法仍只是達到目的的一個方法，這目的就是那相等於真正的道德美善之公正（'the justice which equates to true moral virtue'）；此目的之體現是基督，祂為「不虔敬的人」（五 6，思高、新譯）和神的「仇敵」（10 節）而死，超越了法律上的公正。對筆者而言，以上二說同樣沒有說服力。

5　比較：

十 4	τέλος γὰρ νόμου	Χριστὸς	εἰς δικαιοσύνην	παντὶ τῷ πιστεύοντι
一 16b	δύναμις γὰρ θεοῦ	ἐστιν	εἰς σωτηρίαν	παντὶ τῷ πιστεύοντι

不是特指摩西的律法，而是指律法作為一項原則，作為得著義的方法，[6] **但是**「律法」一詞剛在不久之前用過（九31，兩次〔也是無冠詞的，如在本節〕），又在下一節再次出現（十5），三次皆指摩西律法，這就有力地提示此詞在本節也是這個意思。[7]

第二個問題也不難回答。如鮑會園所言，「按希臘文文法通常的用法，如果一個句子中有兩個『主格』的字，一個有冠詞，一個沒有，就應當以有冠詞的字作為主詞。……『基督』和『總結』都是主格的字，也都沒有冠詞，所以好像兩種解釋都可以；但是『基督』一詞是專有名詞〔因而可以沒有冠詞〕，[8] 而『總結』不是，所以應當以『基督』作為句子的主詞」；[9] 換言之，若保羅的用意是說「律法的總結就是基督」，他必然會在「律法」之前用了冠詞。按這種理解，「律法的總結」被放在句首，是為要收強調之效。[10] 上述本節與一章十六節第二句的平行（見註5）證實這裏的解釋：該句的上文（16a）表明，無冠詞的「神的能力」是述語，此述語也是被放在句首；該處的「〔福音〕是」和本節的「基督〔是〕」平行，提示「基督」在本句是主詞，不是述語。[11]

關於第一個問題，**（一）**有認為「因為」所引介的理由，並非支持第三節的陳述本身（即以色列人沒有順服神的義），而是支持該陳述的含義，即他們沒有順服神的義是不對的，他們應該順服了

---

6 SH 284. 作者所用的一個理由是，「凡信他的」這個片語證明本節的話不能限於猶太人，因而「律法」不能限於摩西的律法（endorsed by Black 142）。但保羅很可能是以摩西的律法為法律的至高例子和代表（參《羅》2.274 註 29，344-45）。

7 Cf. Cranfield 2.516. See also Badenas 113.

8 參較有冠詞的「基督」於（例如）九3、5，十四18，十五3、7。關於專有名詞與冠詞的使用，可參 MHT 3.165-67.

9 鮑 2.41-42。參下面註 26（312-13）。

10 Cranfield 2.515; SH 284; Rhyne, 'Romans 10:4' 486.

11 Martin（'Paul' 278; *Paul* 141）作了類似的觀察。

神的義。[12] 史鋭拿則認為將第三、四兩節連起來的，沒有表達出來的陳述是：相信了基督的人就順服了神的義；無論採哪一項陳述，其要旨都是猶太人應該順服了神的義，順服之法就是相信基督。本節提出猶太人應該順服了神的義的理由，那就是：基督結束了人要建立自己的義之企圖；相信基督的人不再以律法為建立自己的義之方法。[13] （二）按葛嵐斐的理解，本節是解釋第三節的：大部分以色列人都沒有認識到，基督一直是他們熱心追求的律法之目標、意義和實體。[14] 這個解釋同樣需要補充「他們沒有認識到」，本節才是解釋第三節的理由。無論補充哪一個意思作為本節和上一節的聯繫，以色列人「不順服於上帝救人之義」（3c，呂譯）的事實，是與本節所說的事實背道而馳的。

真正的問題是**第四個**：「總結」原文的意思是「結束」（如史鋭拿）、「目標」（如葛嵐斐），或其他？[15] 這詞的原文在希臘文獻有極多的意思（葛斐嵐所列出「部分的意思」已不下二十四個），包括「**成全**」、「**目標**」和「**終止**」；此三者就是原字在本節的釋經史上的主要解釋。[16] 原字在保羅書信另外出現十三次（新約全部四十次），除了（1）兩次的意思是「稅」（十三 7c；參：太

12 SH 284; Williams, 'Romans' 283-84; Rhyne, art. cit. 493 n.20.

13 Schreiner 547; Schreiner, 'Romans 10:4-5'. 122.

14 Cranfield 2.505, 520; Cranfield, 'Romans 9:30 — 10:4' 72. Humphrey（'Romans 9:30 — 10:21' 141）則把本節視為提供了九 30b～31 的雙重陳述之理由：沒有追求義的外邦人得著了義（30b），尋求義的以色列沒有得著義（31 節），因為基督是律法的完成／終結，叫所有相信的人都得著義。這種內容上的關聯是可能的，但從文法的角度而言，γάρ 不大可能是直接連於該二節。

15 關於這個（和第五個）問題，Sanders（*Law* 39）的觀察是正確的：不論是語詞的研究，或是文法和造句法的考慮，都沒有引致無可置疑的結果。學者們會繼續按照他們對「保羅如何看律法和義」的理解，以及他們對本節最接近的文理之理解，來解釋本節。

16 Cf. Cranfield 2.516-18. 三者依次即英文的 'fulfilment', 'goal' and 'termination'. Badenas 2 列出了 τέλος 一字的多種意義（'polysemy'）所引起的二十個解釋，以及十 4a 的十一種解釋（作者名字見 154-55）。Cf. LSJ 1772*b*-74*a* (s.v.).

十七 25「關稅」），（2）另一次指提摩太的訓導之「目的」（提前一 5，思高、現中、新譯），[17] 其餘十次皆與「終結」的意思有關：（3）四次分別指惡行的「結局」是死亡（羅六 21），作神奴僕的「結局」是永生（22 節），撒但的僕役之「結局」必與他們的行為相符（林後十一 15），基督十字架的仇敵之「結局」是滅亡（腓三 19）；[18]（4）三次有明顯是時間性的「終結」之意——一次指摩西將帕子蒙在臉上，使以色列人不能定睛看到那消逝的榮光之「終結」（林後三 13，思高），即是終止、停止；[19] 另二次指一段時間的末尾、末後之事的結束：我們信徒是「萬世之終局所達到的人」（林前十 11，呂譯），「末期」是基督消滅一切靈界的仇敵，並將王權交還給父神之時（十五 24）；[20]（5）餘下三次在介詞片語中出現——「到末了」（林前一 8，呂譯）、「到底」（林後一 13）、「終於」（帖前二 16，呂譯、現中）[21]——基本上仍是時間性的終末

---

17 BAGD 811 (s.v. 1 c): 'goal or purpose'; LN 89.55: 'purpose, intent, goal'. Dunn（'Romans 10:1-10' 227-28 n.23）認為，這是保羅書信中真正支持 τέλος = 'goal'（Badenas, 見下文的〔--C〕）此命題的唯一的經文。

18 「結局」之意亦見於：太二十六 58（呂譯、思高）；來六 8；雅五 11；彼前一 9（呂譯）（LN 21.25 則解為「目的」；參下面註 43〔318〕），四 17。

19 「終／終結／終局」之意亦見於：來七 3 ／路一 33（呂譯、思高）／彼前四 7（現中）。Cf. BAGD 811 (s.v. 1 a): '*end* . . . in the sense *termination, cessation*'. Badenas 76 引路一 33、可三 26 及來七 3 為「無可置疑」地表示新約有用 τέλος 來指「終結」。

20 有學者認為此節的 τὸ τέλος 是副詞，意即「最後」，如在彼前三 8（RSV: 'Finally'）；see BAGD 812 (s.v. 1 d [continued]).「末期」之意亦見於：太二十四 6、14；可十三 7；路二十一 9；「末終」與「起初」相對（呂譯：啟二十一 6，二十二 13）。Cf. BAGD 811 (s.v. 1 b): '*the last part, close, conclusion* esp. of the last things'.

21 有關的介詞片語依次為：ἕως τέλους（前兩次；cf. BAGD 812 [s.v. 1 d β]），εἰς τέλος（後一次；cf. ibid. [s.v. 1 d γ]；另四次的意思是「到底」〔太十 22，二十四 13；可十三 13；約十三 1〕，在路十八 5 則為「不斷」〔呂譯、思高、現中、新譯；cf. Marshall, *Luke* 673〕之意）。在林後一 13，思高則譯作「完全」（cf. LN 78.47: 'completely'）。參：ἄχρι τέλους =「到底」（來六 11；啟二 26）；μέχρι τέλους=「到底」（來三 14）。

之意。**由此可見**，暫時撇開討論中的本節不談，在保羅的用法裏，此詞並無「**成全**」之意，只有一次是「**目標**」之意，顯著的意思則與「**終結**」有關。[22]

如在一章十七節「神的義」的解釋一樣，「總結」的原文在本節引起了多種不同的解釋；以下列出筆者涉獵所及的一些例子。**第一類解釋**將原字看為「目標」、「完成」、「成全」之意。[23]（一A）加爾文認為，律法的每一教義、命令、應許，都總是指向基督的；神賜下律法，為要把我們領到行為之義以外的另一種義；[24] 這就是說，基督是律法真正的**目標**。[25]（一B）「律法的總結」的原文片語及相關詞語，在古典希臘文獻、希臘化運動時期的希臘文獻、希臘文聖經，以及有關聯的文獻中的平行詞語，似乎要求將這原文片語解為指律法的目的。原字可指賽程的終點，而上一小段（九30～33）所用的競賽圖像似乎要求將原字解為「**目標**」或「**目的地**」，這樣才可以前後一致。按這種理解，正因為猶太人沒有看見基督就是他們在律法中所尋找的至終目的地、成全和對象，反而以之為路上的障礙，他們就被祂絆跌，然後——朝著錯誤的方向——繼續跑下去。保羅的意思是，律法指向、應許基督，為要將義帶給凡相信的人；基督將聖經所應許的義帶給信的人。[26]（一C）原字在

22 Strickland（'Inauguration' 268）甚至將以上所說的「其餘十次」中的八次（除了羅六21、22），視為新約裏 τέλος 用在「終結」、「終止」意義上的「清楚的例子」。

23 I.e., taking τέλος in the *final* or *teleological* sense of 'goal', 'completion' or 'fulfilment'. 也許 τέλος νόμου 意即「律法的主要關注」（'the main concern of the law': K. Haacker, according to Lohse, Review 81）屬於此處。

24 Calvin 221.

25 Cf. W. D. Davies, *IDB* 3.100*a*: 在基督身上，律法達到了它至終的目的；基督就是律法所指向的目標（參三21）；祂成就了律法的命運。Bechtler（'Romans 10:4'）一文的目的是要說明，保羅在本節將基督視為在神的計畫中，律法要引領以色列達到的那個目標（288-89）。

26 Badenas 114-15, 118, 148; cf. 143 (7). Badenas 78 忽視了上面註 9 所屬正文（309）所指出的一點，因而認為另有四節用「τέλος＋所有格名詞」此結構的經文在文法結構上與本節一樣：

保羅書信他處的用法，以及這裏競賽的圖像，支持「**目標**」之意。基督就是律法的意圖和目標，即是引致「凡相信的都得著義」。[27]（一 D）本節很可能繼續了上文「運動員」的圖像（向著目標「追」），因而保羅較可能以基督為律法的真正**目標**，意即律法從開始的用意就是要引人到基督作為稱義之道，律法基本的作用是——藉著使罪惡「增多」（五 20）——為著神在基督裏所作成的救贖鋪路。[28]（一E）本節是九章三十節開始的思路之延續：如果猶太人是因基督而絆跌，沒有達到他們按照義的律法去追求的目標，即是義，那麼必然的結論便是，基督就是律法的目標或成全，即是凡信者皆得著義。只有「**目標**」這譯法才符合競賽的圖像（「追

	τέλος + 所有格名詞 = 述語	主詞
羅十 4	τέλος γὰρ νόμου	Χριστὸς
羅六 21	τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων	θάνατος
羅六 22	τὸ δὲ τέλος	ζωὴν αἰώνιον
提前一 5	τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν	ἀγάπη κ.τ.λ.
彼前一 9	τὸ τέλος τῆς πίστεως	σωτηρίαν

留意在後面四節，首欄的詞語都有冠詞，故應為**主詞**，第二欄無冠詞的名詞應為**述語**（作者原來的圖表另有「動詞」一欄，但動詞是述語的一部分）。這事實大大削弱了作者以下的這項宣稱：在新約具有與羅十4一樣的文法結構的詞語中，τέλος 一致地被譯成有目的的意義（80之〔9〕：'in a teleological way'），因而此字在本節也應譯成有目的的意義（78）。

Wedderburn（'Commentaries on Romans' 377）則認為文理提到追求和錯失某些目標，這支持 Badenas 的解釋（參下面註 75〔325〕）。Cf. L. J. Kreitzer. *DPL* 265*a*: 'goal' or 'destination'; Motyer 92: 基督是律法的「**終站**」，即是律法所一直指向的目的地，是律法至終的存在理由，是律法的意義最完全及最具權威的表達。

27 Meyer 1157*a-b*; Meyer, 'Romans 10:4' 65-68.（參下面註 37。）

28 Byrne 312, 315. Cf. Donaldson, *Paul* 244: 律法被賜下，只是為要提供一種機件（'mechanism'），使罪可藉之被認出，以致罪可在基督裏被處理。換言之，基督是律法用意中的目標。班納在此（其1996年的羅馬書註釋）已改變了他在1993年的文章（'Rom 15,15' 93-94 n.34）的立場：「終結」的意思較適合附於本節的「律法」的負面語氣，亦較符合保羅較廣的思想（尤見：加三 23～25；林後三 13）。

求」），若譯為「終結」則會打斷本節與上文該節的邏輯關聯，而且「終結」與「得著義」那個介詞片語不能自然地連起來。[29]

（一F）了解本節的鑰匙是最後的片語「凡信他的」：猶太人對外邦人極度的敵意（帖前二 15～16）使他們錯失了律法的要旨，即律法的目標正是萬國要按著應許在亞伯拉罕的神之下至終成為統一的，而基督對凡信祂的人乃律法的目標，意即萬國的統一是由基督的工作達成的。[30]（一G）由於上一節結尾的動詞（「順服」）是過去不定時時態的，本節沒有表達出來的連繫詞應視為過去不定時時態（而非現在時態）的「是」字；[31] 這樣不但使這兩個動詞的時態彼此相符，而且強調了猶太人所追求的目標與神事實上已提供的目標（律法所指向的基督）之對比。過去不定時時態的「是」字，似乎排除了基督是律法的「終止」這譯法，因為：若基督是（過去不定時時態）律法的終止，則律法現今只是以一可敬但無用的宗教紀念物之身分徘徊不去——這對保羅而言是個不大可能的結論（見〔例如〕：三 31，七 12）。[32]（一 H）葛嵐斐認為，鑑於本書數段

29 Flückiger, 'Christus' 154-55. Cf. Fitzmyer, 'Romans' 89; Fitzmyer I 858*b*-59*a* (§101); Fitzmyer II 117, 134, 583-84: 作者的主要論據是本節與九 31～33 的關係；後者所說的「追求」暗示要達到的一個「目標」（see also Fitzmyer III 167）（參下面註 62〔323〕）。Thielman（*Paul* 207-8）明言，保羅在十 4 是回到九 31 和九 32～33 的圖像上（cf. 299 n.45）。

30 Howard, 'End' 336. 配合著這種理解，十 3 意即猶太人不曉得神的義是包括萬國的，因而企圖建立自己的義，即是集體之義（'collective righteousness'），是外邦人無分的。但見上文（十 3 註釋第四至六段〔301-6〕）反對這種理解的理由：萬國之統一是律法的至終目標，這話也值得置疑：當保羅提到萬國要藉著亞伯拉罕得福時，他視之為福音的預告，此預告是在律法頒佈之前四百三十年就已發生的事（參：加三 8、17）。

31 I.e., 'the absent copula (or linking verb) between "Christ" and τέλος . . . should be read not as the present "is" (ἐστίν), but as the imperfect "was" (ἦν)' (Hills, 'Romans 10:4' 585).

32 Ibid. 588-90. 留意作者所引的三 31，七 12，也是在葛嵐斐所引的經文之列（參正文下文）。作者（586-88）指出了「被省略的連繫詞」在新約的一些例子（包括：羅四 13；林前二 4，十 7；林後八 11；來三 5、6）；但他同時承認，這些例子都不是羅十 4a 的「名詞 + 省略的連繫詞 + 名詞」結構（參下面註 90〔328〕）。故其論據主要是本節的文理。

經文（七12、14a，八4，十三8～10，尤其是三31）對律法所作的正面陳述，以及保羅一而再地訴諸摩西五經以支持他的論證（他在本章 6～10 節就是這樣作，此點特別具有提示作用），「終結」（甲）和「終結」與「成全」及／或「目標」的合併（乙），都是很不可能的譯法和解釋。[33] 在「成全」與「目標」之間，葛氏選擇後者，[34] 理由如下：「基督是律法的成全」十分清楚地是一項關於基督的陳述，即是用律法來描寫基督；「基督是律法的目的」則——雖然在形式上，且到某程度在實質上，也是一項關於基督的陳述——主要是關於律法的一項陳述，即是用基督來為律法下定義；而在本段（九 30～十 4）的文理中，一項關於律法的陳述（其真正的目標及意義是基督）比一項關於基督的陳述（祂是律法的成全）更為合適，因為保羅的關注是要說明以色列誤解了律法，他們沒有認識到，基督就是律法一直所指向的目標、意圖、真正的意義和實質。[35]

---

33 Bechtler（'Romans 10:4' 302）基於三21、31，八4，十三10 等經文，也是認為本節很不可能合併了「目標」和「終結」兩個意思。

34 Barth（'Romans 9-11' 32）則選擇「成全」為主要的意思，但同時認為（39）譯作「律法的目的或總和」是同樣合適的。

35 Cranfield 2.518-19 (cf. Cranfield, 'Romans 9:30 — 10:4' 72-73). （「用律法來」及「用基督來」英文依次原作 'in terms of the law' 及 'by reference to Christ'.）活泉 163-64（τέλος =「應驗」或「目標」）基本上採納了葛氏的解釋，但在兩個譯法之間不作選擇，認為「基督是律法的應驗，和基督是律法的目標，這兩句話是……同一個基本真理的兩面」。關於葛氏所引「本書的數段經文」，可參《羅》2.276 連註 38。Cranfield 2.848-51（cf. Cranfield, 'Paul and the Law' 153-55）根據保羅書信詳述葛氏如何理解「基督是律法的目標」這話的意義。

李保羅 2.109 根據 τέλος 在傳十二13 的用法（此外並無提出其他根據）將此字在本節解為「總意」；作者聲稱，「律法的體系和基督的體系其實都是一個信心稱義的體系。」但羅三21a（參《羅》1.476-77），四13～15（參《羅》1.608-17）這類經文不利此說。作者（102）又將羅十4譯為「事實上，律法的總意就是『基督成了所有信的人的義』」。這譯法有很多疑點：（1）它把 τέλος 視為主詞，但 τέλος 較可能是述語（參本節註釋第三段〔上面309〕）；（2）它把「基督」視為一從屬子句的主詞，但「基督」應視為主句的主詞（同上）；因而（3）Χριστός 不能連於 εἰς δικαιοσύνην 而得「基督成了……義」之意；要表達「成了」之意，保羅大抵會使用動詞，如在林前一30（ὃς ἐγενήθη . . . ἡμῖν . . . δικαιοσύνη）。

（一 I）本句將「信……堅固律法」（三 31b）這話推前一步：基督是律法的**目標**，意即律法應許義，而基督自己將律法帶到其目標，即是使凡信的人都可得著義。[36]（一 J）由於律法確實應許神的義，又由於神差遣祂的兒子「使律法公義的要求可成全在我們中間」（八 3～4），本句只能被理解為「基督是律法的**目標及完成**」。[37]（一K）律法是為著見證及服侍基督而設的；猶太人追求律法的行為，此路從開始就不能引致所渴求的目的，因為在保羅的思想中，義的體現是在基督，祂是律法至終的**目標**、**完成**，**及成全**；一個人成全律法，意即有分於基督的成全律法。[38]（一L）若要正當地了解保羅的神學，就得認定基督的工作之目的是要提供律法所應許（九 31）及見證（三 21）的義。本節作出有關基督、律法及藉信得義的三項重要陳述：第一，**基督將**應許義的律法帶到其目標（十 6～13；參九 32c～33）；第二，基督將**應許義的律法**帶到其目標（十 6～8；參九 31）；最後，基督將應許義的律法帶到其目標，**以致凡相信的人都可以得著義**（比較十 5 和 6～8 節；參九 32a～b）。[39]

---

36 Rhyne 115-16, 118-19. 作者認為律法對因信稱義的原則作見證：此點可參《羅》1.561（三 E），及 562-63 的評語。亦參同書 547 註 1 所屬正文，及 548（四）。

37 Meeks, 'Romans 9-11' 115. 作者（n.32）說：Meyer（'Romans 10:4'; 見上面註 27）的論證應已將此問題「埋葬」（即一勞永逸地解決），但如此盼望顯示對新約學術過分樂觀。

38 依次見：Bring, 'Rõm. 10,4' 6; 12-13, 13-14 (cf. 8-9, 24, 27); 9. 參下面 340-41 之（三 E）。

39 依次見：Rhyne 120; Rhyne, 'Romans 10:4' 499.（「應許義的律法」英文原作 'the law in its promise of righteousness'.）Cf. Rhyne 103-4 (cf. 113, 118); Rhyne, art. cit. 492-93.

（1）將 τέλος 解為「目標」的釋經者還包括：Hendriksen 2.342; Davidson-Martin 1036*b*; Ziesler 258; Johnson 154-55; Johnson, 'Wisdom' 281; Balla, 'Rom 10,4' 192-94; Matera, 'Letter to Romans' 119; Wagner, 'Romans' 203; Chamblin, 'Law of Moses' 188; J. K. Chamblin, *DPL* 313*b*; Clowney, 'Justification', 43; Davies 187-88; Hays, *Echoes* 75-77; Kaiser, 'Law' 188; 'Leviticus 18:5' 26; Murphy-O'Connor. 'Looking Westward' 338; Sloan, 'Paul' 47 with n.41, 59 with n.64; Bechtler, 'Romans 10:4' 298-302（參上面註 25）。Gaston（*Paul* 130）將本節譯為：'For the goal of the law, Christ, is righteousness [of God] for *every* believer.' 但這種意譯法將原文的介詞片語 εἰς δικαιοσύνην 變成主格的 δικαιοσύνη；

對於這第一類的解釋，鄧雅各提出了兩個反對理由：（1）到此為止，保羅所說的話沒有給予讀者任何理由把基督和律法如此連起來——也許有理由將信心視為成全律法（三 31），甚或將基督視為成全了義（三 26），但沒有理由將基督視為律法的成全或目標。（2）如此解釋使「律法」與「義」的關聯變得過分鬆馳，此關聯在這整段中（九 30～十 4）吸引著保羅的注意力。[40] 另一釋經者認為，葛嵐斐要倚靠（跟隨著巴特）武斷地將十章五節解為指基督，才可以將討論中的原字解為律法的「目標」。[41] 筆者認為更有力的反對理由是以下兩點：（1）本節繼續了第九章末的競賽圖像，這一點文理方面的理據不夠穩妥。[42]（2）從語詞的角度看，雖然在聖經以外

εἰς 字的重要性見「第五個問題」的討論（下面 327-30）。（2）解為「成全」的有：Bockmuehl, 'Rom 10:4' 151-53（'*prophetic fulfilment* or *consummation*', 151; 'eschatological consummation and fulfilment', 153）。（3）解為「目標或成全」（'goal or fulfillment'）的有：Holwerda, 'Future' 161-62.（4）解為「目標及成全」（'goal and fulfillment'）的有：Strauss, 'Romans 9' 205; Edwards 99（但 250 則解為 'both completion and termination'）。（5）解為「目標」或「頂點」（'climax'）的有：Keener 434*b*.（6）解為「要旨」（'point'）的有 Chilton & Neusner, 'Theory' 66（參上面註 4 之〔1〕〔308〕）。另見以下作者所引的其他作者：Badenas 156-57 n.50, 191 n.256; Rhyne 131 n. 46; Johnson 152 n.127 (continued); Schreiner, 'Romans 10:4-5' 117 n.15; Martin, *Paul* 130 n.10.

40 Dunn 2.597. 第二點跟鄧氏對「第五個問題」的答案很有關聯；見下面 328-29。

41 H. Hübner, *EDNT* 3.348*b*. 參十 5 註釋註 26 及所屬正文（下面 338-339）。

42 不錯，十 1～4 是九 30～33 的延續和進一步的解釋（參十 1～4 註釋引言註 5 所屬正文〔上面 290〕），但十 1～4 是新的一小段，到了 4 節，保羅已把上一段所用的圖像擱置一旁（so Schreiner 545）。Räisänen（*Law* 56）認為，若「基督是律法的目標」這樣的一句話放在九 30～33 之後（即緊接著該段），是完全恰當的；但十 4 的文理提示不同的思路（見下面註 60 所屬正文〔下面 321-22〕）。Schreiner（'Romans 10:4-5' 120）同樣認為，將九 30～33 的圖像輸入十 1～4 的特殊文理中，是不合宜的做法。Käsemann 283 甚至斬釘截鐵地說，強調十 4 與九 31～32（似為 30～31 之誤）競賽的圖像之邏輯關係從而忽視了九 32～33，是荒謬的。Bechtler（'Romans 10:4' 292 n.15）認為，由於本節與競賽的圖像相隔三節，τέλος 不大可能是繼續了該圖像，即此字並不是該圖像的一部分（但作者認為此字仍應根據該圖像來解釋）。Roetzel（'The Theologizer' 127-28）三次提及並解釋「競賽圖像」時，只引九 30～33（沒有延至十 4）；但稍後（129）則把 τέλος 解為「目標」，並暗示十 4 仍是用了此圖像。

的希臘文獻，原字通常的意思是「目標」或「意圖」，但是在七十士譯本和新約的用法裏，時間性的「末期」、「終結」之意較為顯著。[43] 事實上，新約並沒有原字為「成全」之意的另一例子；[44] 若保羅的意思是「成全」，他大可以用希臘文的「成全」一詞。[45] 至於「目標」之意，新約裏清楚的例子就只有保羅書信的一次（提前一5），除非彼得前書一章九節是另一個例子。[46]這兩方面的考慮都不利於第一類解釋。

第二類解釋將原字看為時間性的「終止」、「終結」、「結束」之意。[47]（二A）本節是從猶太神學思想絕對準確地推理得來的結論：彌賽亞時代的來臨**終結**了律法時代；只是拉比們並不認同保

43 Moo III 639. 作者（639-40 n.41）檢視了 τέλος 在新約出現的全部四十次，認為只有一次（提前一5）很可能有目的性之意義。Schreiner（*Law* 133 n.26; cf. Schreiner 545-46）達到類似的結論：提前一5是保羅書信內清楚有「目標」之意的唯一例子（so also 'Romans 10:4-5' 119）；在新約的其餘部分，顯著的意思仍是時間性而非目的性的（只有彼前一9〔參上面註 18〕〔311〕可能是指「目標」〔Schreiner 546 加上路二十二37；但見 Marshall, *Luke* 826〕）。穆爾同註又指出，在 LXX, 此字顯著的用法也是「終結」、「結束」或「結局」之意，清楚具有目的之意的只有很少次（若真是有的話）。

44 本註釋所參考的三本希臘辭典，在 τέλος 一字之下，都沒有 'fulfilment' 這個意思：Thayer 619-20; BAGD 811-12; LN 2.243.

45 即是羅十三 10 的 πλήρωμα:「成全」（現中、新譯），或路一 45 的 τελείωσις:「應驗／完成／實現／成就」（和合／思高／當代、現中／新譯）。SH 285 說，τέλος 從來不是 τελείωσις 之意；Fitzmyer II 585 也說，前者似乎從來沒有後者的意思。

46 參上面註 18（311）、43。Badenas 78-79 檢視了此字在保羅書信十四次的用法後，認為有「終結」之意的三次（林前一8，十 11，十五 24）是此字在希臘文獻中的通常用法（指目標而非終結）的例外。參下面註 56。Schreiner（'Romans 10:4-5' 117-19）對巴底納的聲稱（此字在保羅的用法支持本節是指目標）提出有力的反駁，參本節註釋第五段（上面 310-12）。

47 I.e., taking τέλος in the *temporal* sense of 'cessation', 'termination' or 'conclusion'. Holwerda（'Future' 160）指出，在古代教會，釋經者贊成「目的／成全」的看法，在改教運動時期仍是這樣；但在今天（文章日期為 1995）釋經者意見的鐘擺已轉向「終結／終止」一方。

羅的前提，即耶穌的死與復活就是彌賽亞時期的開始。[48]（二B）雖然原字可有「目標」、「成全」等意思，但是本段的上文下理（九31～33，十5及下）、本書另外多處（三21，五20，七1及下，八2～3），以及加拉太書、哥林多後書三章和腓立比書三章的神學，都不容許這等意思。[49]（二C）保羅在這裏所堅持的，不是律法與信心的關聯，而是律法與信心、自己的義與神的義之互不相合；因此「成全」、「目標」等意思在這裏是不切題的。[50]（二D）保羅將憑律法稱義與因信稱義並列（十5及下）以支持本節的陳述，故此文理清楚排除「目標」、「完成」等意思。基督是律法的**終結**，是指律法被誤用為靠己力稱義之途；但律法作為對個人的挑戰（藉愛成全律法：十三8～10）則沒有被結束。[51]（二E）在基督來臨之前，對律法的回應有三個可能：相信、行為，和不信。基督的來臨刪除了第二個可能；祂是律法的「**終結**」，意即行為的回應被排除了，神的義不是只提供給猶太人，而是給凡相信的（參九30，十11、13）。[52]（二F）「基督」所指的尤其是祂的被釘十架和復活，「律法」則與猶太人所追求的、自己的義（3節）相對應；本節的「律

---

48 Schoeps, *Paul* 173. 有一派的拉比教義認為，律法的時代會被彌賽亞時代所取代：「若『彌賽亞』的日子已經開始，即是律法的日子已告結束」（Baeck, 'Paul' 106）。Schoeps（*Paul* 98 n.1; cf. 171-72）指出，猶太神學中一個為人熟知的時代劃分法是：二千年混沌時期，二千年律法時期，二千年彌賽亞時期（cf. Davies, 'Paul' 708）。Schweitzer（*Mysticism* 69, cf. 189）聲稱，「當彌賽亞的統治開始律法便告結束，這在猶太思想來說乃自明之理」；但K. Lake（*Christianity* 216）指出，「那在當時不是，直到現在〔1933〕也從來不是正統的猶太教義。」

49 Käsemann 282-83. Cf. Bornkamm, 'Römerbrief' 137 n.45 (cf. *Paul* 134): 文理（九30～十8）中鮮明的對比不容許任何的懷疑，原字在此的意思是「終結」，不是「目標」。

50 Denney 669*b*.

51 H. Hübner, *EDNT* 3.348*b*. Cf. idem, *EDNT* 2.477*a* ('Christ is the end of the fleshly misuse of the law'); 'Proprium' 466; *Law* 138, 148-49.

52 Barrett, 'Romans 9.30—10.21' 147. Cf. idem, *Paul* 96 ('end').

法」和「義」是指律法作為得救之途，這途徑已被基督事件棄於一旁了。[53]（二G）基督結束了律法作為稱義之法；「律法」所指的是那保存以色列之特色（使之與其他人分開、保護著猶太人而排拒外邦人）的律法，律法這方面的功用應視為已告結束。[54]（二H）基督結束了猶太社群所實行的、基於律法的生活方式，為要使外邦人和猶太人都可以得著義。[55]

針對這第二類的解釋，有釋經者認為在希臘文聖經裏，在原字

53 G. Delling, *TDNT* 8.56. Cf. Davies, 'Paul' 708-9, 712:「律法的終結」一詞是指對律法的誤解：「基督是律法的終結」，意思不是說律法已被廢棄，而是說以遵行律法為得救之途的企圖並不成功，此企圖誤解了律法的目的。

54 依次見：Dunn 2.579; Dunn, *Theology* 516 ('the law as preserving Israel's distinctiveness'), 369. Dunn（'Romans' 472）提出另一個意思：基督所結束的是律法——被肉體使之成為軟弱，且被罪扭曲（羅七7～八4）——作為以色列的保護者（加三23～24）此暫時的角色。亦參下面註 75 末部分。

55 Watson, *Paul* 165. 將 τέλος 解為「終結、終止」（'end' in the sense of 'termination', 'cessation'）的釋經者還包括：BAGD 811 (s.v. 1 a)（參下面註 62）；Thayer 620 (s.v. 1 a); SH 284-85; Michel 326-27; Murray 2.49-50; Schlatter (E) 213; Schlier 308, 311; Stuhlmacher 155-56; Stuhlmacher, 'Gospel' 155, 168; *Reconciliation* 140; Stott 281; Hume 152, 153; W. Grundmann, *TDNT* 9.545; Grundmann, 'Teacher' 103; R. Schippers, *DNTT* 2.61; Bell 189-90; Eckstein, 'Röm 8,10' 206 with n.2; Lambrecht, 'Romans 9-11' 40 n.13; Wagner, 'Romans 9-11' 89; Beker, *Paul* 106; 'Theologian' 364; Heil 112 (cf. 134 n.9); Reumann, *Righteousness* 88 (§158); Witherington, *Jesus* 118-19; *Narrative* 67, 79 n.69; Wilckens, 'Bekehrung' 276; Dupont, 'Conversion' 193; Hengel, *Paul* 86; Eskola, *Theodicy* 240 n.17; Harrison 111（海爾遜 237：「第二個意義〔『目的』〕在這裏似較可取」是 '. . . has some plausibility' 的誤譯）；K. Kertelge, *EDNT* 1.327*a*; *Rechtfertigung* 135, 97-98 with n.171（n.172 則認為 Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην 在此亦可被理解為一個意思：基督成了義；但見上面註 35 第二段之〔3〕〔315〕）；Mohrlang（*Matthew* 27-33: 律法在三個意義上被終結：作為得著義的途徑，作為法典，作為罪的權勢）；Strickland, 'Inauguration' 270（但作者同時說原字可能對保羅有雙重意義）；Westerholm, 'Romans 9-11' 233（不過 234 認為可能同時有「目標」之意，但只是個可能〔'just possible'〕）；盧格仁 336（「基督是律法的終結，是律法的盡頭」）；F. Refoulé, as reported in *NTA* §29(1985)-629; W. C. Linn, in *NTA* §33(1989)-260; T. Baarda, in *NTA* §33(1989)-1259. 另見以下作者所引的其他釋經者：Badenas 156 n.49, 194 n.282; Moo III 638 n. 38; Rhyne 126-27 n.6; Johnson 151-52 n.127. Martin（*Paul* 130-31; cf. 'Paul' 271-72）將這第二類解釋分為五種。

可以譯為「終結」等意思的那些地方，仍有其基本的「目標」之意的回響；因此，在本節將原字解為僅有時間性的意義，彷彿律法的有效時期已告結束、律法已被廢棄，跟有關此字的用法之研究結果不符。[56] 是項聲稱不難證明為誤：此字在數段經文（可三 26；路一 33；林後三 13；來七 3）的用法，很難找到「目標」之意的任何痕跡。[57] 另一方面，最接近本節的文理，以及較廣的文理，都支持時間性的「終結」之意：[58]（1）本節與上一節的關係表示，保羅要強調基督與律法之間的不連續：猶太人尋求本著律法而得的「自己的義」（3 節）這種努力是錯的，因為（本節）基督已終結了律法（及以律法為中心和標誌的紀元），「使凡信他的都得著義」。這正是三章二十一節所表達的同一要點：神已經「在律法制度以外」（當代），藉著基督的死和復活，彰顯了祂的拯救行動（「神的義」）。[59]（2）救

56 Flückiger, 'Christus' 154. Cf. Bring, 'Röm. 10,4' 5. Meyer（'Romans 10:4' 75 n.7）認為，τέλος 在保羅書信從來不只是「終止」（如在來七 3）之意。Bechtler（'Romans 10:4' 301）同樣聲言，τέλος 在保羅他處從不僅為「終結」之意，若有此意，也應理解為此字的主要意思（一達到目標）的一個功能。但參上面註 46 末部分。

57 參上面註 19（311）。Seifrid（'Rom 10:6-8' 8）也是認為 Flückiger 的聲稱不適用於 可三 26、路一 33，及來七 3（誤植為 33）。Bechtler（art. cit. 299-300）認為，原字在林後三 13 是指前一個時期的「目標」或「終極意義」。但該節不能與同章 11 節分開來解釋：保羅以摩西臉上榮光的終止（13 節）作為舊的約正被「廢掉」（11 節）的說明（Schreiner, 'Romans 10:4-5' 118）。

58 Badenas 80 強調，τέλος 此字在本節的意思本身，要從研究本節的文理得來。（作者所得的結論與上面正文所申述的不同；參同書 81-142, 143 [7], 148, 及正文的〔一 B〕〔上面 312〕。Hays [*Echoes* 76] 認為，基督是律法的終結這話，在羅馬書的文理中是毫無意義的。）

59 參《羅》1.476-77。Moo III 640 n.42 指出，十 3～4 與三 20～24（作者說 20～23）之間的平行是令人矚目的：

三 20～24	十 3～4
沒有人可因行律法而得稱為義（20 節）	猶太人企圖建立自己的義（3b）（但達不到）
神的義已在律法以外顯明出來（21 節）	基督是律法的終結（4a）
一切相信的人皆可稱義（22、24 節）	凡信祂的都得著義（4b）

穆爾指出，「在律法以外」（三 21a；單獨的用 νόμος 一字，如在十 4）比「有律法和先知為證」（21b；Badenas 141 以此為與十 4 平行）構成與十 4 更接近的平行。

恩歷史中律法時期與基督紀元之間的這種分割，對羅馬書的教義有根本的重要性（參六 14、15，七 1～6）。（3）雖然保羅引用舊約聖經來描寫基督及基督所帶來的義（九 32c～33，十 6～8、11、13），強調了基督和祂所帶來的義與舊約聖經的連續性，他卻一致地強調基督與律法之間的不連續（九 30～32b，十 3、5～8）。[60]（4）本節的下文隨即提出摩西所論「出於律法的義」（5 節）與關乎基督的「出於信心的義」（6 節）之對比。由於第五節是由（原文開首有的）「因為」一詞連於本節，本節的「律法」就必然與第五節的「出於律法的義」有關聯——就如本節的「使凡信他的都得著義」與第六節的「出於信心的義」有關聯——因而是與猶太人企圖建立的「自己的義」同屬一方的。因此文理提示，基督與律法的關係只能是「基督是律法的終結」。[61] 換一個講法，下文「出於律法的義」與「出於信心的義」之對比，以及本節與下文的邏輯關係（「因為」），顯示本節的「律法」與「使凡信他的都得著義」的關係是對比（基督終結律法，使凡信者皆可稱義），不是連續（如謂基督是律法的目標，祂使律法的目標得以達到，就是使凡信的人都得著義）。

按第三類解釋，原字具有雙重意義。在這前提下，（甲）一些釋經者不作重點上的區分，如謂（三 A）基督對信徒來說又是律法

60 以上三點理由見 Moo III 640; cf. Barclay, 'Paul' 13*b* n.24. 不過，穆爾並不認為 τέλος 的意思只是時間性的「終結」（見下面註 75、76 及所屬正文）。Moo（'Response to Strickland' 314-15）把重點放在「目標」之意，強調律法與基督之間的連續性；這似乎有別於正文第（3）點。Hagner（'Quarrel' 140）曾認為，十 3 和十 5～8 兩種義的對比支持「終結」之意（不過，作者在其較新近的文章〔1997〕已改變了他在本文〔1993〕的看法；見下面註 80 所屬正文）。亦參下面「第五個問題」之下的末段（329-30）。

61 Räisänen, *Law* 54. Cf. idem, 'Difficulties' 10-11. 亦參下面註 74。

的目標，又是律法的廢止；[62]（三B）基督是律法的終結，因為藉著祂的補贖之死，祂終止了律法的咒詛；基督又是律法的目標，因為基督為信者所成就的義本來正是律法的目標，在基督裏律法變成「生命之靈的律（法）」（八2）。[63]（三C）基督是律法至終的目的和意義，祂把律法帶到終結。律法的目的在基督裏藉信得以完成，這就終結了猶太人對律法的理解，即是以律法為「唯我獨尊、外邦人無分」這種排他性宣稱的基礎。[64]（乙）另一些釋經者把重點放在目標之意：基督是律法的目標及成全，這牽涉祂也是律法的終結。（三D）原字主要的意思是「目標」、「完成」、「目標或完成」、「成全或完成」，但亦可能包括「終結」作為次要的意思。[65]（三E）有別於原字在哥林多後書三章十三節的純時間性意義，此字在本節的顯著意思是指目的，時間性的附屬意義是其結果。[66]（三F）基督是律法所指向的目標，也是律法的成全；基督既已來臨，律法既已達到其目標，律法作為救恩的原則（雖然在保羅眼中，律法從來不是救恩的原則）便不再存在。[67]（三G）耶穌基督將律法帶到其頂點，同時把它中止；基督成全了律法根本的用意而把它取代。[68]

---

62 Richardson, *Theology* 234 ('goal' and 'abolition'). Cf. Bruce 190; Bruce, 'Paulinism' 10; *Paul* 191 ('goal' and 'terminus'); Robinson 95 ('end' and 'fulfilment'); Wright, 'Romans 9-11' 241 ('goal' and 'conclusion'); Fitzmyer, *Gospel* 188（'goal' and 'end'; 但這似乎是作者較早期〔1981〕的看法；見上面註 29）。BAGD 811（s.v. 1 c）認為也許（參上面註 55）這裏的意思是，「基督同時是律法的目標和終結」（'goal' and 'termination'）。另參 Schreiner（'Romans 10:4-5' 120 n.34）所列舉的釋經者。

63 Wilckens 2.222-23.

64 Boer 137. Cf. Humphrey, 'Romans 9:30 10:21' 141: 基督是律法所指向的目標，以及「任何不是源於信賴神自己的義之錯誤尋求」的終結。

65 依次見：W. S. Campbell 21, 49, 188 n.10 ('goal'), 62 ('completion'), 63 ('goal or completion', 'fulfilment or completion', secondary sense of 'end or termination').

66 Prümm, 'Röm 1-11' 198 n.1.

67 Harrington, *Israel* 51（1992; 參下面註 81）。Cf. Wintle, 'Justification' 63.

68 Leenhardt 266.

（三 H）基督成全了律法被賜下的目的，就這樣把律法帶到它正當的終結。[69]（三 I）「被成全」的律法及「被帶到完成」地步的律法同時是律法的結束和終止。[70]（丙）亦有釋經者將重點放在終結之意：基督是律法的終結，這假定祂也是律法的成全。（三 J）基督使律法終止，不是藉著毀滅律法所代表的一切，而是藉著實現這一切。[71]（三 K）基督結束了律法時期，因祂已成全了律法的一切要求。[72]（三 L）摩西的律法在耶穌身上達到其終點，因為祂是它的成全者；基督是律法的終結，因為在祂身上律法的目的獲得成全。[73]

---

69 Grayston 92. 作者認為 τέλος 在這裏的雙重意思是「目的」和「終止」（'purpose and termination'; so also Grayston, 'Romans' 70*b*）；但按正文所引述的解釋，「目的」似宜改為「成全」（'fulfilment'）。

70 Ljungman, *Pistis* 102. Black 142 譯為「終結」（'end'），但在解釋上則似乎把重點放在「成全」的意思：基督作為律法的完全／完成（'perfection/consummation'），必然地將祂所取代、完成、使之完全或完全地成全的「舊律法」結束了。

71 Barrett 184.

72 Ladd, 'Paul' 58.

73 Ellison 60-61; cf. Bruce, *Paraphrase* 217 n.2; Wendland, *Mitte* 17.（1）Fee（*Presence* 619）說，保羅宣稱基督為律法的「終結」，但費氏隨即解釋為以下的意思：基督藉著成全了律法最初存在的理由，已將律法結束了。李常受 337 譯為「總歸」：「這意思是……藉著成全律法，祂就終結、了結了律法」（cf. Witness 267）。（2）Moule（'Obligation' 402-4; cf. Moule 70）曾認為，本節主要的意思是「基督結束了律法主義」（so also Barclay 138）：保羅視基督為成全了律法（「律法」指神有關其性情及計畫的自我啟示），但亦視基督為「任何用律法使自己稱義的企圖」之定罪和終止。但見《羅》1.548 註 3，及下面註 84。（3）持第三類解釋的釋經者，另見以下作者所引的其他作者：Badenas 157-58 n.51; Johnson 152-53 n.127 (continued); Martin, *Paul* 130 n.11.（4）Barth（*CD* 2/2 245, cf. 274）將 τέλος 解為內容的總括（ἀνακεφαλαίωσις）；Barth 48 謂基督是律法的成全及總和，同書 126 說基督是律法的目標、內容、實質、總和、意義，同時是成全律法的途徑。（5）Schneider（'Rōm. 10,4' 420-21）根據其他經文使本節的 τέλος 獲得多重意義，此解釋的關注並不是本節經文本身的特有意義。（6）Graham 194a 這樣翻譯和補充本句：'Christ is the *fulfillment* of the law *'the Immutable Law and the end of birth unto death'*. 按她的解釋（272 n.127），律法的「終結」或「目標」或「成全」是指（甲）結束循環不息的重生（'cyclical regeneration'）及／或死後在地球上繼續必死的生存，以及（乙）被釋放去獲得永生；由於基督成就此目標，祂就是律法／那不可改變的律之結束。此新穎之說並無說服力。

對這第三類解釋，史銳拿提出兩點反對理由：（1）在保羅書信他處，並無原字合併「終結」和「目標」兩個意思的任何例子。（2）此字在新約的用法支持時間性的意思，而「目標」的意思在新約裏較不常見，這都削弱這合併式的解釋。[74] 另一方面，穆爾對這類解釋的基本立場提出辯護，他申明自己的立場不是：原字在這裏合併了兩個意思，而是：原字的一個意思在這裏合併了英文（譯成中文）的「終結」和「目標」此二詞的意義。[75] 穆爾認為原字在新約類似的用法一般來說保持了一點「方向」或「目標」之意，即是所指的「終結」通常是另一樣東西的自然或無可避免的結果；競賽的圖像也提示，賽程終點一方面是賽程的終點（競賽者抵達終點，賽事便告結束），同時也是競賽的目標（賽跑為要達到終點）。保羅的意思是，基督又是律法的終結（祂終止了律法的時代），又是律法的目標（祂就是律法所期待和指向的）。[76] 可是，這解釋有三個疑點：（1）關於「方向」或「目標」的那句話，穆爾的論據不是

74　Schreiner, 'Romans 10:4-5' 120-21. Jewett（'Jews and Gentiles in Romans' 353）認為，從釋經法的角度而言，合併兩個意思的做法是最難維護的進路；Räisänen（*Law* 53）認為此解釋是所有解釋中最有疑問的一個（參上面註 61 所屬正文）。Lambrecht（'Romans 9-11' 40 n.13）表示，合併兩個意思的解釋是難以接受的。Fitzmyer II 584 甚至認為，這兩個意思似乎是彼此排斥的。

75　Moo III 641 n.44: 'I am arguing that the *single* meaning of the Greek word here combines nuances of the English words "end" and "goal."' Cf. Moo, 'Law of Moses' 207; 'Fulfillment' 358 n.88. Wedderburn 同樣認為，將原字解為「目標」（參上面註 26 第二段）並不排除「終結」之意，因為目標一經達到，對該目標的追求即告結束（'Biblical Theology' 37-38）；律法所指向的基督一經來到，那指向祂的律法便成為多餘的（'Paul' 615）。Cf. Dunn, *Theology* 369 n.143: 'What is often forgotten is that a "goal" attained is still an "end" reached.'（鄧氏只採「終結」之意；見上面註 54 所屬正文。）

76　Moo III 641; Moo, 'Fulfillment' 358-59; cf. Moo II 1145*b*-46*a*. 穆爾認為可將 τέλος 譯為 'culmination', 'consummation' 或 'climax'（Moo III 641），他的譯文採 'culmination' (630, cf. 631, 636; 'Fulfillment' 358)；中譯可作「終極」（呂譯、新譯）。Seifrid（*Justification* 248; cf. 'Rom 10:6-8' 6-10, esp. 10）也是認為，本句最好解為「基督是律法的終極，暗示他又是目標又是終結」。

很有說服力。[77]（2）十章四節不一定是繼續了九章末的競賽圖像。[78]（3）更為重要的，「祂就是律法所期待和指向的」這話，將基督與律法的關係視為有連續性，但穆爾自己較早時已指出，保羅一致地強調基督與律法之間的不連續。[79] **因此筆者認為，第二類解釋仍是較好的解釋。**

還有**第四類**解釋：（**四A**）釋經者通常不欲接受雙關語的可能；但本節可能是新約裏作者**故意語出雙關**的少數例子之一；保羅的意思很可能同時包括「基督終結了律法」和「藉著基督，律法達到了神為它所定的目的」。[80]（**四B**）保羅很可能**故意**使用了**模稜兩可**的原字來表達他的意思：若基督而非律法被視為使人與神有正當關係的合法途徑，基督就是取代了律法；但與此同時，律法的真正目標是要表明「基督的來臨，及隨之發生的萬國統一」之必須，並為之鋪路。不信的以色列人應該認識了基督又是律法的終結，又是律法的目標。[81]（**四C**）從「社會—辭令的角度」看，保羅在本句**故意模稜兩可**，為要向他的聽眾中兩個不同的派系發出兩個不同的信息。在羅馬教會屬保羅的一派（第十六章證實他們的存在），知道保羅**真正**的意思：基督是律法的**終結**（加拉太書）。但守律法的一派（第十四章證實他們的存在），鑑於其他對律法、表面看來是正面

---

77 Moo III 641 n.43 認為，在羅六 21、林後三 13、腓三 19、提前一 5、來七 3、彼前一 9 和四 17，所指的「終結」（'end'）都不僅是「終止」（'termination'），而是一個過程的「終極」（'culmination'）。但除了作者自己所承認是可能的例外（林後三 13）及很可能的例外（來七 3），就筆者看來，至少在腓三 19、提前一 5 和彼前四 17，「終極」之意並不明顯；只有在彼前一 9（也許還有羅六 21）這意思才較為明顯。

78 見上面註 42（317）。

79 見上面註 60 所屬正文之（3）（322）。

80 Hagner, 'Law of Moses' 28; cf. idem, 'Issues' 125. 亦參上面註 60 下半。留意這裏所說的雙關語有別於 M. J. Harris（*DNTT* 3.1177）所排拒的那種（見下面註 94 下半）。

81 Harrington, 'Romans 9-11' 62. 這是作者較早時（1980）的看法；參上面註 67。

的陳述，可能認為保羅這句話也是對律法的、正面的陳述：基督是律法的**目標**。[82] 這類解釋也許可以被視為第三類解釋的變體；無論如何，上段所提的反對理由，同樣適用於此。

現在我們來到本節的**第五個問題**，即下半節原文的兩個介詞片語——（甲）「使……得著義」和（乙）「每一個相信的人」（原文直譯）——跟上文的關係是怎樣的。**（一）**若把（甲）連於「基督是律法的終結」，又將（乙）視為連於在前的整句，得出的意思便是：就義而論，基督是律法的終結，對每一個相信的人皆如此。[83] 進一步解釋為：對所有相信的人，基督終結了「使用律法來建立自己的義」。[84] **（二）**若把（甲）連於「律法」一詞，又將（乙）視為連於在前的整句，得出的意思便是：就義而論，基督是律法的**目標**，對所有相信的人皆如此；[85] 或：基督是「律法作為獲得義之途

---

82 Given, 'Rhetoric' 540-41, including n.60.（引句英文原作 'a socio-rhetorical perspective'.）作者報導，他目前（1997 年）的研究之主導命題是，從使徒行傳和保羅書信可見，保羅的辭令策略所顯示的刻意的模稜兩可、奸詐和欺騙，其程度使他的敵對者有足夠理由指控他使用詭辯法（531: '*Paul's rhetorical strategies . . . display such a degree of intentional ambiguity, cunning, and deception as to make him justifiably vulnerable to the polemical charge of perpetrating sophistries*'）（斜體是原來的）。

83 Schreiner 535 / Schreiner, 'Romans 10:4-5' 128: 'Christ is the end of the law with reference to righteousness | to/for everyone who believes.'（分隔線為筆者所加，下同。）εἰς = 'adverbial preposition of general reference' (Schreiner 547; Schreiner, *Law* 135 n.31; art. cit. 122); 也許應說，εἰς δικαιοσύνην = adverbial *phrase* of general reference. 留意 Schreiner 547 以此介詞片語為形容 νόμου 一字，而不（再）是以之為形容 τέλος νόμου（如在 'Romans 10:4-5' 123; *Law* 135 n.32; 以及 Schreiner 548）；這使史銳拿的解釋變成與正文的（二）幾乎完全一樣。

84 Schreiner 547, 548; Schreiner, art. cit. 123, 124, 135. 這麼一來，「律法」變成「用律法建立自己的義（的企圖）」，即是變成「律法主義」（參九 32a～b 註釋註 32 及所屬正文〔上面 277〕）。但見《羅》1.547-48 之（二）。亦參上面註 73 之（2）。

85 Stowers 308: 'Christ is the goal of the law *with respect to righteousness*, for all who believe.' 意即基督成全了律法的應許，就是神要救贖外邦人，把義賜給他們。

徑」的終結，對所有相信的人皆如此。[86] 反對這種理解的一個理由是，（1）信與義在保羅書信是一致地相連的（參四 11、13，五 1），在本段的文理也不例外（參九 30，十 6）；故此不宜將（甲）和（乙）分開。[87]（2）另一理由是，保羅在第四章已強調稱義之法一直都是信心，因此他不大可能會在這裏說基督是「律法作為稱義之途徑」的終結，彷彿律法曾在基督之前是稱義之法似的。[88] 不過，此反對理由並不是決定性的；至少在理論上，遵行律法確是稱義的途徑（二 13，九 31〔「義的律法」〕，十 5），只不過事實上沒有人完全地遵行律法以致能藉此稱義。[89] 葛嵐斐提出較有力的反對理由：（3）原文的字序極不利於此說；若這是保羅的意思，他至少會將（甲）放在緊接著「律法」一詞那個位置。[90] 鄧雅各則解釋如下：「終結」一詞被放在句首，為要使它獲得強調，這足以解釋原

86 Dunn 2.579: 'Christ is the end of the law *as a means to* righteousness | for all who believe' (cf. NEB margin); Freed, *Paul* 109: '... the end of the law *for the purpose of* righteousness ...' (cf. KJV, NASB, NKJV, NAS); Dunn, *Theology* 369: '... the end of the law in respect of righteousness ...'（斜體皆為筆者所加。）Similarly, M. J. Harris, *DNTT* 3.1187; Hunter 95; Murray 2.50; Black 142; Morris 380 with n.16; Bultmann, Theology 1.341; 'Christ' 50, 60; Scott, *Christianity* 40, 42; Hultgren 28-29; Ladd, 'Paul' 58; Obijole, 'Law' 30-31; Williams, 'Romans' 284; Brauch, *Sayings* 61; idem in Brauch and Davids, 'Romans' 566*a-b*; Fuller, 'Decalogue' 252; 鮑 2.42。

87 Meyer, 'Romans 10:4' 75 n.8. 此反對理由對正文的（一）同樣適用。

88 Cf. Badenas 116; W. S. Campbell 61. 參正文上面（三 F）括號內的話（323）。

89 參《羅》1.368-69，九 31 註釋第六段（上面 263-65）。

90 Cranfield 2.519-20 n.2; cf. Badenas 115-16.（1）Seifrid（'Rom 10:6-8' 9 n.29）檢視過 εἰς 與 εἶναι（後者不論是否表達出來）在保羅書信連著使用（而 εἰς 又沒受另一動詞影響）的那些經文，認為其結果表示，此介詞在這裏是表達目的或結果的意思，或具「利益間接受格」（= 'to' or 'for'）的功用，比具有「就……而論」這種限制性意思較為可能。（2）Moo III 637 n.34 指出，按第（二）看法，εἰς δικαιοσύνην 這介詞片語所依附的名詞 νόμου，被句子的主詞 Χριστός 將該名詞與該介詞片語分開；這種造句法在新約別無他例（參上面註 32〔314〕）。（3）Schreiner 548 n. 41 則認為，由於這結構在新約裏「比較罕見」，沒有完全平行的例子是不足為怪的。

文「笨拙」的字次；（這話的含義似乎是，「律法的終結」是一個單元，不能拆開，因而「基督」一詞只能放在「律法」之後；但作者又提供另一解釋：）保羅在「律法|作為獲得義之途徑」的中間插入了「基督」一詞，為要強調基督與律法之對比，就好像在九章二十一節，保羅在「對泥土的|權柄」的中間插入了「窰匠」一詞，為要強調窰匠與泥土之對比；[91] 而且文理重複地將「義」與「律法」連起來（九31「義的律法」，十5「出於律法的義」），這也支持在本節將「得著義」連於「律法」。[92]

鄧雅各的解釋似乎有理，但是他自己也承認，從文法的角度看，較自然的做法是將「得著義」連於之前的整句。[93] 這就是說，（三）在文法上（乙）是連於（甲）的，而（甲）和（乙）一起表達了本節上文那句話的結果。[94] 有三點有力地支持這種理解：（1）如上文所指出的，本節原文的造句法及部分用詞跟一章十六節第二句十分相似，二者的平行是顯而易見的（見308首段末，連註5）：

（一16b）　因為　（福音）是　神的能力　導致救恩　對每個相信的人
（本節）　因為　基督是　律法的終結　以致得著義　對每個相信的人

91　參九21註釋註5（上面184）。

92　Dunn 2.596, 590; Dunn, 'Romans 10:1-10' 222.（「笨拙」英文原作 'awkward'.）參上面註40及所屬正文之（2）（317）。亦參鮑2.128註43。Black 142認為：也許保羅故意語出驚人（'Christ is the end of law'），然後加上解釋（'as a means to righteousness'）。

93　Dunn 2.590 (cf. Dunn, art. cit. 222). 只是作者認為，保羅在口授的過程中常不依照文法的規矩。

94　即是將 εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι 連於在前的整個詞語（τέλος γὰρ νόμου Χριστός），不是單連於 νόμος 一字；εἰς = consecutive. So, e.g., Cranfield 2.519; Moo III 637-38; Moo, 'Law of Moses' 207; Byrne 315; Käsemann 283; SH 285; Martin, 'Paul' 278-79; *Paul* 141; Sanders, *Law* 40; Räisänen, *Law* 53 n.47, 55 n.59. 如 M. J. Harris（*DNTT* 3.1177）所指出，釋經者必須在（一）／（二）與（三）之間作選擇，不能將二者合併；即是不能將介詞片語 εἰς δικαιοσύνην 一物二用，一方面連於在前的 νόμου / τέλος νόμου 而得「作為得著義（telic εἰς）的途徑」或「就義而論（referential εἰς）」之意，另一方面則連於在後的 παντὶ τῷ πιστεύοντι 而得「以致（ecbatic εἰς）每個相信的人都得著義」。參較《羅》1.264-65的一段。

此平行提示這樣的思想：就如神的能力有使人得救的功效，即介詞片語「導致救恩」所表達的是結果，[95] 照樣，「以致得著義」所表達的是「基督是律法的終結」之結果。（2）「以致得著義」的原文片語在新約另外出現八次，其中六次是用於亞伯拉罕信神的舉動被算「為（他的）義」一詞，反映著希伯來語法；[96] 但另外兩次是在六章十六節（作「順命」的奴僕，結果就是「義」）[97] 和十章十節上半（「人心裏相信就可以稱義」），兩次都是表達結果。（3）十章十節下半（「口裏承認就可以得救」）的原文片語（與一 16b 的「導致救恩」相同）同樣是表達結果，如在完全平行的上半節內的介詞片語一樣。這就是說，十章十節上下兩半的平行，進一步支持我們將本節（十4）的「得著義」視為與一章十六節的「導致救恩」平行，從而將本節的「得著義」解為表達結果。**在這前提下，（三A）**若在上文採「目標」的譯法，得出的意思即是：基督是律法（真正）的目標，以致（＝其結果就是）凡有信心的人都可以得著義。[98] **（三B）**若果（如本註釋）在上文採「終結」的譯法，得出的意思便是：「基督已經終止了法律的功效／終結了律法」（現中／當代），以致「凡信靠祂的人，都可以得著義」（當代）。[99]

本節最後的問題（也是第一個問題的延伸）是：基督是在何意義上終結了律法。**（一）**有認為答案是這樣：基督（藉著祂所謂被動的順服，即是祂的受苦與受死）救贖人脫離律法的咒詛，並且（藉著祂主動的順服，即是完全地遵行了神的旨意）為所有以信心

95 參《羅》1.240 註 5 及所屬正文。

96 羅四 3、5、9、22；加三 6；雅二 23。參《羅》1.581 註 11。

97 參《羅》2.285 註 2 及所屬正文。

98 Cranfield 2.520; Cranfield, 'Romans 9:30 — 10:4' 72; Bechtler, 'Romans 10:4' 302; Rhyne 104.

99 Cf. NEB, NIV, TEV, NRSV. Similarly, Mounce 207; Stott 282. ὁ πιστεύων 請參上面 289 註 37。

向祂回應的人，完全地履行了律法的責任。[100]（二）亦有認為基督結束了「律法」，不是就律法作為聖經的性質而言，而是以律法作為救恩的制度；[101] 或認為基督終結律法只是在一個十分特別的意思上——終止了律法的定罪、奴役，及帶來死亡的果效。[102] 也許**最可取的解釋**是：（三）保羅以基督為律法的終結，意即基督結束了舊的、律法的紀元。[103]「律法」誠然是指摩西的律法，[104] 但摩西的律法是舊的約之紀元的標誌，就如新的約之紀元的標誌是聖靈（參二29，六 14，七 6）。[105] 後二節經文以信徒為主詞，依次描寫他們「不在律法之下」（即是已被遷離舊的律法紀元）以及「脫離了律法」、「向律法死了」（即是已脫離了律法的權力範圍），本節則以基督為主詞，指出基督是律法的終結（即是結束了舊的律法紀

---

100 Longenecker, 'Obedience' 147-48. 參《羅》2.80 註 34，165-66 註 14。

101 Penna, 'Attitude' 74. Cf. Kim, *Origin* 308-9: 基督終止了律法作為得救的方法。

102 Martin, 'Paul' 272, 279; *Paul* 68, 129-41, 144, 154. 作者的最後結論是：'Christ is the *appointed end* of the law in the sense that for the believer he brings the enslaving, condemning, and death-dealing effects of the law to their *appointed end*' (154). 留意筆者加上斜體的字；作者認為，十 4 可能略帶「目的」之意（134: 'there could also be some telic force'）。

103 Hagner, 'Law of Moses' 28: 基督結束了律法的紀元；律法達到了它有限的目的，基督徒已獲釋脫離律法，不需順從律法。Cf. Longenecker 222: 基督結束了律法作為生活的方式；由於新紀元的來臨，先前的各種生活方式已成為不切題的，唯有信心才可以使人得救。Cf. also Karlberg, 'Romans 7:7-13' 72: 'in the sense that he marks the termination of the old covenantal order'（尤參：來八 13）；Karlberg, 'Romans' 18:「基督既已來臨，律法作為行為之約（此約只在迦南地的現世生活這有限的範疇內生效）便被廢棄。」（留意括號內的話。作者認為摩西之約有雙重性質：在屬靈的範疇上，稱義是單憑信心；但是在屬地的範疇內，此約是基於行為的原則。見 Schreiner [*Law* 247-51] 對此說的批評。Moo ['Fulfillment' 327] 則稱律法所表達的為 a '*hypothetical* covenant of works'〔斜體為筆者所加〕。）

104 見上面註 6 及所屬正文該段（308-9）。

105 詳見《羅》1.417，《羅》2.266-78（尤其是 273-75）、355-60。Cf. Fee, *Presence* 814: 基督和聖靈既已來到，律法時期已告結束（羅十 4；加五 18、23）。

元）；該二節經文與本節前後呼應，有力地支持這第三個解釋。[106]

總結本節的討論，基督是律法的「終結」，意即祂結束了救恩歷史的律法時期，同時開創和引進了救恩歷史的恩典與信心時期（4a；參：六14，七6；加三23～25）；在這救恩新紀元內，神所賜的義者的地位，是提供給相信的人，每一個相信的人都可獲得這義者的地位（4b；參一16，三22、28～30，四16～17）。[107] 這就是以色列人「既然不明白上帝的義，而又企圖建立自己的義，就不順服上帝的義」（3節，新譯）之所以為錯的原因（「因為」）。由於他們沒有認識到，基督已終結了律法，帶來了時代的改變（從律法時期進到信心時期），他們就沒有以信心回應基督，因而沒有得到神所賜的義，這義唯有在基督裏、本著信心才可獲得。與此同時，基督終結了律法時期（律法的主要對象是以色列），就使神所賜的義可以更容易地提供給外邦人。由此看來，本節是本段（九30～十4）和下一段（十5～13）之間的鉸鏈：它一方面指出猶太人因全神貫注於律法而錯失神所賜的義（本段）之所以為錯的原因，同時宣告下一段將要詳釋的主題：「凡信他〔基督〕的都得著義」，亦即因信稱義之道是為所有的人。[108]

---

106 參上面320-22一段。亦參《羅》2.572-73註86。Ryrie（'End' 239, 245-46）提出這個問題：若基督是律法的終結，為甚麼律法的一些部分仍在新約裏被重複過來呢？他的答案（246-47）基本上區別（甲）律法作為法典和（乙）此法典所包含的命令（複數）：摩西的律法作為一個法典已全部被廢除，但其中一些個別的命令被納入了「基督的律法」之內，而以這個身分或性質對信徒生效。若將「基督的律法」（參《羅》1.550註14之〔3〕）改為「基督的教訓」，此立場便與穆爾的相同（參《羅》2.276-77註38；also Moo, 'Response to Strickland' 315）。

107 猶太人在「基督終結了律法」（十4）之後仍然企圖藉著律法建立自己的義（3節），彷彿義可以本著律法的行為而得（九32），可見本節應從救恩歷史的角度來理解。就救恩歷史的客觀事實而論，基督藉著祂的死與復活已結束了律法時期，但是只有相信基督的人才可以在主觀經歷中體驗本節所說的救恩事實。Cf. Ladd, 'Paul' 58; W. Gutbrod, *TDNT* 4.1075; Nygren 380; Barrett 184.

108 參較Moo III 641-42.

2 再論因信稱義之道（十5～13）

5 摩西寫著說：「人若行那出於律法的義，就必因此活著。」

6 惟有出於信心的義如此說：「你不要心裏說：誰要升到天上去呢？（就是要領下基督來；）

7 誰要下到陰間去呢？（就是要領基督從死裏上來。）」

8 他到底怎麼說呢？他說：

　　這道離你不遠，

　　正在你口裏，在你心裏——

（就是我們所傳信主的道。）

9 你若口裏認耶穌為主，心裏信　神叫他從死裏復活，就必得救。

10 因為，人心裏相信就可以稱義，口裏承認就可以得救。

11 經上說：「凡信他的人必不至於羞愧。」

12 猶太人和希臘人並沒有分別，因為眾人同有一位主；他也厚待一切求告他的人。

13 因為「凡求告主名的就必得救」。

a 此道並非遙遠難行（十5～10）

十5 「摩西寫著說：『人若行那出於律法的義，就必因此活著。』」

（甲）新標點和合本這種譯法（參呂譯、當代），假定了原文的語句是以「那……義」為動詞「行」字的賓詞。[1] （乙）新譯本作：「論到出於律法的義，摩西寫著說：『遵行這些事的人就必因

---

1 即是以 ὅτι 為緊隨 γράφει 之後：Μωϋσῆς γὰρ γράφει <u>ὅτι</u> τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται *ἐν αὐτῇ*.（底線與斜體皆為筆者所加。）So SH 286; Cranfield 2.520-21; Rhyne 104-5; Rhyne, 'Romans 10:4' 493-94; Bruce 190. Cf. RV, RSV, NASB, NAS. 接受此語句為原來的釋經者包括：BDF §474(5c); Badenas 118-19; Gaston, *Paul* 130.

這些事而活。』」這譯法所反映的原文語句，將「那……義」放在緊隨動詞「寫」字之後，不是作為該動詞的賓詞，而是有「論到那義」或「關於出自法律的正義」（思高）之意。[2] **後一種譯法較可取。**[3]

---

2 即 ὅτι 是在 νόμου 之後：Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου <u>ὅτι</u> ὁ ποιήσας *αὐτὰ* ἄνθρωπος ζήσεται ἐν *αὐτοῖς*.（底線與斜體皆為筆者所加。）Cf. KJV, NEB, NIV, NKJV, NRSV. γράφω 加直接受格可指 '*write about someone* or *something*'（BAGD 167 [s.v. 2 c]）；參：約一45（ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς）。τὴν δικαιοσύνην 在此為 adverbial accusative of reference/respect/specification (cf., e.g., Wallace 203-4). 接受此語句為原來的釋經者包括：Black 143 with n.1; Fitzmyer II 589; Seifrid, 'Rom 10:6-8' 12-13; Davies 189-90; Vos, 'Römer 10.5-10' 258.

3 Field 159 對（甲）提出此反對理由：摩西根本沒有提到「出於律法的義」；這詞只是保羅對應著「出於信心的義」而引進來的。Cranfield 2.521 認為，（乙）的語句是與 LXX 利十八 5（Rhyne ['Romans 10:4' 494 n.24] 則認為是與加三 12）同化的結果：該節有 αὐτά 和 αὐτοῖς 二字；一經引進 αὐτά, 此字便成為 ποιήσας 的賓詞，再沒有空間容納另一賓詞，因而 τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου 便要從 ὅτι 子句中挪走。但是，支持（乙）的理由較強：（1）支持此語句的古卷證據較強。（2）按葛嵐斐的解釋，γράφει τὴν δικαιοσύνην 這種頗笨拙的句法，以及無前述詞的 αὐτά, 都是抄寫員把保羅原來的語句與 LXX 同化的結果。但抄寫員作出修改較可能是為要除去而不是製造句法上的困難；換言之，他們不會加插無前述詞的 αὐτά 一字，且較可能會將 ὅτι 放在 γράφει 之後。因此，保羅很可能是沿用了 LXX 的字眼（αὐτά 及 αὐτοῖς〔Stanley [*Scripture* 126-27] 提出理由支持保羅所用的「原典」在 ποιήσας 之後有 αὐτά 一字〕），如在加三 12，而不覺得需要註明 αὐτά 的前述詞；這就引起抄寫員企圖改善句子結構的各種嘗試，他們假定 ὅτι 應在 γράφει 之後，又將 αὐτά 刪除（因 ποιήσας 已有 δικαιοσύνην 為賓詞）及將 αὐτοῖς 改為 αὐτῇ（因該複數字在文理中再沒有前述詞）（梵諦岡抄本的語句則合併 αὐτά . . . αὐτῇ；Stanley [*Scripture* 127-28] 接納此為原來的語句，即認為保羅很可能是把 LXX 的 αὐτοῖς 改為 αὐτῇ, 為要表達與加三 21 類似的思想。李保羅 2.111 也是採 αὐτῇ 這語句，並謂此字所指的是「上面所講的『遵行』」〔參 102 的譯文：「那遵行的人會因<u>遵行</u>而活」〕。此說不能成立，因「遵行」並不是名詞，而是與冠詞合成名詞的分詞，故不能合理地視為 αὐτῇ 的前述詞；即使假設「遵行」是不限定式動詞並有冠詞（事實上這並非這裏所用的結構），αὐτῇ 仍然不能是指「遵行」，因 αὐτῇ 是個陰性字，而動詞的不限定式被用作名詞時是被視為**中性**的〔cf. Thayer 435 [s.v. ὁ, 6 a]; BAGD 551 [s.v. 4 a]〕；例如：羅七 18，τὸ θέλειν, τὸ κατεργάζεσθαι）。（3）將 γράφει 和 ὅτι 分開，在保羅書信別無他例；γέγραπται / ἐγράφη ὅτι 則是常見的結構（羅三 10，四 17，八 36；林前十四 21；加三 10／林前九 10），因而前者是「較難」的語句。（4）「行那出於律法的義」不像是保羅會用的講法。以上理由見：Metzger 524-25（有關的討論不見於 Metzger II [463] 及 R. L. Omanson 的 Metzger 增訂版初稿此處）；Dunn 2.599 n.a; Schreiner 562-63; Moo III 643 n.1; Lindemann, 'Römer 10,5' 232-37; cf. Morris 381 n.20; 鮑 2.43 連註 129；楊（克勤）疏（解）於巴特 481 註 4。

原文開首有「因為」一詞，[4] 所表示本節及以下與上一節的邏輯關係有多種解釋。例如：（一）**第五至八節**提出理由來支持第四節全節，即所支持的不僅是「基督是律法的**目標**」（4a）這部分陳述，而是「基督是律法的目標，以致凡相信的人都可以得著義」這整個陳述。「基督是律法的目標這事實，等於所有信祂的人都可以獲得義者的地位；因為，藉行為稱義的方法是如摩西所說的（5節），藉信稱義的方法是照著第六至八節的引句以及第九、十節的解釋所說的。」[5]（二）**第五至八**節提出了支持第四節的理由：此數節拿「信靠基督以稱義」和「企圖藉著律法稱義」作對比，從而證實，相信基督此行動**終結**任何藉律法稱義的企圖。[6]（三）**第五至八**（或十三）節是解釋第四節**下半**——「以致凡相信的都可以得著義」——這話的，即此數節詳述義與信的關聯，以及這種關聯的意義。第六節及以下從正面，第五節則從反面，辯證這種關聯。[7]（四）第**五至十三**節這一整段解釋和證實第四節。[8] **筆者基本上採納第三解釋**，但認為解釋第四節下半的不僅是第五至八節，而是第五至十三節全段：第五節提出「那出於律法的義」作為襯托物之後，第六至十節隨即解釋，因信稱義之道既非遙不可及（6～8 節），亦非難以實行（9～10 節）——這回應了第四節下半的「**相信**的就可以得著**義**」；第十一至十三節則強調信心的普世有效性，回應了第四

4　γάρ = 'For' (KJV, NKJV, NAS).

5　Rhyne 110-12; Rhyne, 'Romans 10:4' 498-99. 引句出自 Cranfield, 'Paul and the Law' 170 n.14, 葛嵐斐以此解釋為「另一選擇」（即葛氏並不採此解釋；他所採的解釋見下面註 20 所屬正文，即〔一 A〕）；Rhyne 112 引用此解釋，因為此解釋「清楚地表達了我們的要點」。

6　Schreiner 550. Cf. Bell 190: 第 5～10 節是解釋 1～4 節的：此數節繼續拿藉律法稱義與藉信稱義作對比。

7　Moo III 645, 647. Cf. Fitzmyer II 589: 第 5（可能是 5～8）節解釋 4 節；保羅轉向舊約以解釋他對信心的了解。

8　Motyer 99-100. 亦參下面註 20 所屬正文，即〔一 A〕。

節下半的「凡相信的都可以得著義」。[9]

首先，保羅引用利未記十八章五節，作為「出於律法的義」的見證；論到這義，摩西寫著說：「遵行這些事的人就必因這些事[10]而活」（5b，新譯）。凱撒曼認為，「摩西寫著」和「出於信心的義……說」（6a）之對比，暗指「儀文」（＝律法作為成文的法典）與「聖靈」之對比（二 27、29，七 6；林後三 6 及下）；[11] 不過，我們不宜從這兩個動詞的對比看出這個意思來，因為另一些經文提示，在引用舊約聖經時，兩個動詞並無顯著的分別。[12] 與此同時，保羅在這裏沒有使用他常用的引句公式（被動語態完成時態的「寫」字），[13] 而是採「摩西寫著」這獨特的講法；由於上一節剛提到基督結束了以摩西律法為標誌的舊紀元，下一節又引介另一講者（雖然引句仍是出自摩西五經），也許保羅有意在本節以摩西為標誌著基督所已取代的舊紀元。[14]

---

9 Cf. SH 290. 關於 5 節的「襯托」性質，參十 6 註釋註 3 所屬正文（下面 349）。

10 ἐν αὐτοῖς 有媒介性意義。Kaiser（'Law' 184-85; 'Response' 396-97）則取地方性意義，解為「行這些事的人必活在**這些事的範疇中**」。但利十八 1～30 全段的文理顯示，「生命」是順從的賞賜（參三十 15、19）：順從可免以色列被逐出應許地或個別的以色列人被剪除（十八 28、29）。詳參 Moo III 648 n.13; Moo, 'Fulfillment' 325.

11 Käsemann 284; similarly, Schlier 311.

12 參：（γέγραπται, λέγει）十 15、16（兩次皆引以賽亞書），十一 8、9，十五 9、10；（γέγραπται, λέγει, ἐγράφη）林前九 9、10。Wilckens 2.226 認為凱撒曼的看法是一種「過度的解釋」（'an over-interpretation'）。作者指出，羅十完全沒有提到聖靈；單此一點足以構成理由，不能從這裏的「寫」和「說」，假設其背後存在著「儀文」與「聖靈」的整個思想聯繫。Cf. Moo III 650 n.25; Schreiner 554-55; Eckstein, 'Röm 10,8' 207.

13 參上註，尤見《羅》1.402 註 2。

14 參較 Dunn 2.600, 612 (cf. Dunn, 'Romans 10:1-10' 218-19). 這就是說，筆者認為重要的不是 γράφει 與 λέγει（參十 19：Μωϋσῆς λέγει）的對比，而是 Μωϋσῆς γράφει 這獨特的講法在**文理提示**下的意義。若保羅在此用了「在摩西的律法上記著說」（林前九 9，呂譯）這種仍是被動語態的講法，**在文理的提示下**，我們也可以作類似的解釋。

「出於律法的義」一詞並非引句的一部分，而是保羅自鑄的，與「出於信心的義」（6a）對應；[15]在「義的律法」（九31）一詞[16]以及本節下半的提示下，「出於律法的義」所指的就是基於遵行律法的要求而來的義。[17]

按原來的文理，「遵行這些事的人就必因這些事活著」中的「這些事」，乃指同一節（利十八5）上半的「我〔耶和華〕的律例典章」，這些律例典章是關乎性關係的事（7～23節；參二十10～21）；違例者要從民中剪除（29節），遵從者則可繼續享受生命，即「活著」不是指永遠的生命，而是繼續正常的在應許之地生活。[18]用在本節，引句的「這些事」並無前述詞；保羅可能有意要讀者從原來的舊約文理去領會「這些事」所指的是甚麼，或是推論此詞一般性地指律法所命令的那些事。[19]但引句在保羅筆下是甚麼意思呢？這引起多種不同的解釋。茲舉例如下：

（一A）葛嵐斐跟隨巴特的解釋，認為保羅將引句應用於基督身上：原句的「人」在這裏是指基督，在祂的生與死上（尤其是後者），基督行了出於律法的義，即是完全地滿足了律法的要求，因而為自已（5節），也為所有將要相信祂的人（6～13節），贏得在神面前的義者地位和永生。第六節開首的「但」（呂譯、新譯）字所提出的對比，就是在於基督單獨一人藉著祂的行為（順從）而得

15　參上面註3開首。與本節 τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου 類似的是 ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου（腓三9）和 δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ（6節）。

16　參九31註釋第六段（上面263-65）；「義的律法」即「應許（給人）義的律法」。

17　Cf. K. Kertelge, *EDNT* 1.327*a*.

18　Seifrid, 'Rom 10:6-8' 11-12. Cf. Moo, 'Fulfillment' 325: 由於以色列已因為神的揀選而進入了神的福澤之範疇中，「就必因這些事而活」的應許必須視為指生命的延續。

19　Moo III 649 n.17. 在加三12，同一引句的「這些事〔利十八5〕」最可能使加拉太書的讀者想到的，就是10節的「律法書上所記一切的事〔申二十七26〕」（Bruce, *Galatians* 162; Fung, *Galatians* 145）。

的義者地位，以及其他人藉信基督而得的義者地位。按這種理解，第五至十三節全段都是解釋第四節的。[20]（一B）保羅很可能將摩西的話看為關於彌賽亞的預言：祂要因履行了律法的義而活（＝得生）。「活」字指神因基督的信實而賜給祂的、復活的生命；耶穌的「（出於）律法的義」是描寫祂的信實的另一方式（參一17所引的哈二4：「義人必因他的信實而活」）。[21]（一C）本節解釋了基督如何是律法的目標（4節）：祂藉著遵行律法而成全了律法。[22]

這第一類解釋的說服力不大，因為委實很難將本節十分籠統的「人」字或「行者」一詞解為特指基督；若保羅的用意是將引句應用於基督，他大可以如此聲明，就如他在使用下一引句時所作的（6～8節）。[23] 這類解釋又使引句在本節的應用與同一引句在加拉太書三章十二節的應用產生衝突；雖然有釋經者認為，引句在加拉太書該節及在羅馬書本節的用法是完全不同的事，[24] 但這兩節及其文理都是論到信心與律法（作為稱義之途）的對比，因而對引句的使用法也不大可能是有分別的。[25] 事實上，葛氏的解釋被評為武斷，把意思讀進經文去，甚至被稱為「巴特將意思讀進經文而得的

20　Cranfield 2.521-22 (with reference to Barth, *CD* 2/2 245), 835-36. 活泉 164 跟隨葛氏的解釋。類似的解釋見：Barth, 'Romans 9-11' 39; Hendriksen 2.343; Gruenler 945*b*.

21　Stowers 308, cf. 309. Johnson（'Romans' 358-59）也是認為，保羅以驚人的米大示方式將申三十12～13視為論彌賽亞的經文。參《羅》1.265 註 9 下半部分。

22　W. S. Campbell 64.

23　依次見：Schreiner, 'Romans 10:4-5' 126; Schreiner 551; 及 Davies 198. 後者又指出，在下一引句的應用上，基督是信心的對象；但是在葛嵐斐對5節的解釋中，基督是行動的主事者。這就是說，有關基督的向度（'the christological dimension'）在葛氏對5節的解釋及在保羅本身於6～8節的解釋中是不同的。筆者倒認為此點並非決定性的，因保羅在6～8節的應用也暗指基督的降生與（死而）復活（6c、7b），暗示基督也是行動（降生與受死）的主事者。

24　Hays, *Echoes* 208 n.87. 參李保羅 2.114。

25　Cf. Moo III 647; Bruce, *Galatians* 163. Edwards 252 和 Martin（*Paul* 139）也是認為，引句在本節和加三12有同樣的意思。參下面註44（首段）及所屬正文（344）。

古怪結果」。[26]

（二）鄧雅各認為，利未記十八章五節可視為表達「猶太人所認識的、自己在約之下的義務和應許」的典型方式；保羅就是這樣理解引句，以之為表達了猶太人對義的理解——義就是在約之內的生活，「約之律法主義」，即是使約民分別出來的、宗教和生活的模式。本節並無「獲得義」的思想；「出於律法的義」就是倚賴遵行律法來維持的義，這義使律法之民有一獨特（只有他們才有）的與神的關係，而證明及證實這義的，特別是他們忠於先祖的習俗，這些習俗使他們在列邦中顯為獨特。這種生活方式在舊的紀元裏是合適的，但現今已經過時而作廢了。[27] **可是**，保羅不久前曾指摘猶太人「以為可本著行為」追求義（九 32，呂譯），又「企圖**建立**自己的義」（十 3，新譯〔楷體為筆者所加〕），在這樣的文理中，本節「出於律法的義」應解為與第三節「自己的義」有同樣的意義，即是指藉著遵行律法去獲得稱義。[28]

好些釋經者認為，本節「出於律法的義」與下文的「出於信心的義」並不是對立的，而是同一樣東西。（三 A）保羅在本節引用聖經來解釋第四節（基督是律法的**目標**）——本節的意思是：任何人依循律法所教導的稱義之法，就必因此而活[29]——並以本節的解釋引介下一引句（6～8 節，引：申三十 12～14），在該處，稱義之法被認定為藉著相信那「離你不遠」的道。藉著把這兩段舊約經文

26　依次見：H. Hübner, *EDNT* 3.348*b*（參十 4 註釋註 41 所屬正文〔上面 317〕）；Fitzmyer II 587（'an eisegetical solution'）；Black 143 n.1（a 'curiosit[y] of Barthian eisegesis'）。

27　依次見：Dunn 2.601 (cf. Dunn, 'Romans 10:1-10' 219), 612.（「約的律法主義」一詞，可參《羅》1.128; 亦參《羅》2.570 註 80 及所屬正文。）Cf. Bechtler, 'Rom 10:4' 304:「以色列努力藉著遵行律法來證明的義」。按 Dunn（*Theology* 516）的解釋，利十八 5 所說的是「從屬的義（a secondary righteousness）」，此義是「主要的義（primary righteousness），即是出於信心的義」的果子。

28　參：上面 271-78（尤其是 275-78）；十 3 註釋第三至六段（303-6）。

29　這假定原來的語句是上面註 1 所引的語句（333），即正文的（甲）。

放在一起，保羅將「律法所教導的義」認同為「出於信心的義」，他的意思是：行律法所教導的義，就是來到基督那裏獲得救恩和生命。如今在基督裏所顯明的義，就是律法所應許的義。[30]（三B）兩個引句是同等的，一起解釋了第四節（基督是律法的目標）：首先，保羅提到摩西所要求的順從，就是出於信心並引致生命的順從（5節）；然後，他把焦點放在基督的福音所顯示的、此信心在新紀元中的對象（6～8節）。保羅是在申明，摩西所論的信心之義，就是在福音裏所找到的義。[31]（三C）保羅承認本節引句的教導，但隨即用下一引句來解釋本引句，意即：利未記所應許的「生命」並非僅依賴維持著律法的「行為」，即是使猶太人有別於外邦人的那些特色；申命記呼召人藉信稱義，從心裏順從，這就是引致生命的「行」律法。[32] 換言之，下一引句所說的是履行本節引句的教導的方法。

（三D）根據申命記的引句，任何人（不論是猶太人或外邦人）聽到基督的福音又相信時，利未記引句所說的「行律法」便實現了。申命記引句內的三節經文，都以「可以遵行」一語結束；保羅要申明，這就是利未記所說的、真正的「行」律法。[33]（三E）本節不應視為指因行律法稱義。那「行」者是那了解律法的真正內涵，活在其（指此內涵）中，正當地實現此內涵，從而真正地順從律法

---

30 Cf. Badenas 121-25 (here 124-25; endorsed by Martens, 'Law' 22), 132-33; also Getty, 'Covenants' 97*b*-98*a* (agreeing with Badenas). Kaiser（'Leviticus 18:5' 27）同樣認為，本節是摩西對真正的義具權威的描述，與保羅所傳的信心之道是同一樣東西。參十6 註釋註 1（下面 348）。相同的立場見李保羅 2.107。

31 Cf. Davies 191-203 (here 199, 198, 200). Similarly, W. S. Campbell 64-65. Hays（*Echoes* 76-77）謂保羅將「出於律法的義」（5節）和「出於信心的義」（6節）用作同義詞。

32 Motyer 100-1. Cf. Wintle, 'Justification' 262-63 n.38: 保羅用申三十 11～14 解釋利十八 5，辯證律法所要求的義其實是藉信（此信導致義的生活）而得的。

33 Wright, 'Romans 9-11' 245.

的人。「行律法」的意思不是遵行律法的吩咐，乃是透過基督而有分於律法的成全，因而與基督之義聯合。「行義」的意思不是以藉著行為建立義為目標，而是指那人一生都是屬於義的。[34] 按此說作者的理解，本節的「出於律法的義」是「出於信心的義」之解釋；保羅從基督徒的角度看律法，在福音的亮光底下看出引句深一層的意義，即是指義藉著基督而來到。[35]（三F）以信心回應律法引致生命；信心的回應在於「擁抱」律法，這可與新約之下的「擁抱」基督相比；這不是得救的另一種方法（靠功德），因為救恩始終是神的賜予，是由於祂的恩典、回應人的信心而賜下的。[36] 在舊約底下，猶太人稱義之法是**透過律法**以信心向神回應（律法是必須的媒介，信心是足以使人得救的條件）；隨著基督的來臨，稱義之法變成**透過基督**以信心向神回應（即基督取代了律法）。[37]

這第三類解釋的要點就是，兩個引句的關係並非對立，而是連續性的；兩段（5 節、6～8 節）都是在談及出於信心的順從。用以**支持此立場**的主要理由 [38]（以及對這些理由的部分回應）包括以下各點：（1）第六節開首的連接詞只是有時為「但是」之意；它在本節的意思則為「又」。**可是**，文理支持「但是」之意（見下段）。（2）若保羅用一段經文對抗另一段，便會危害聖經的一致性，這樣的辯證法不但對猶太人和猶太基督徒（他們相信聖經各部分是和諧

34　依次見：Bring, 'Rŏm. 10,4' 4, 7, 9 (cf. 10), 19 (cf. 14, 17, 24, 32). 參上面 316 之（一 K）。

35　Bring 的這兩點見解引自 Davies 120.

36　Martens, 'Law' 7 n.21.「擁抱」英文原作 'embrace'（名詞）。

37　Ibid. 22, 24, 25. 作者強調以信心擁抱律法在舊約時代帶來救恩。**可是**，這會不會被保羅認為是「廢棄上帝的恩」呢？因為他明說，「稱義的事若是憑著律法可得，基督就白死了」（加二 21，呂譯）。稱義是「得生命」（「得救」的正面內涵；參《羅》1.240-41）的基礎；參：羅五 17、18（《羅》2.152、158-59）。

38　以下理由見：（頭四點）Badenas 123-24; 參 Schreiner（'Romans 10:4-5' 127; *Law* 109; Schreiner 552）對這類理由的描述；（第五點）Bring, 'Rŏm. 10,4' 16-17; Badenas 121; Davies 194.

一致的）不會很具說服力；更對他的主要論點有害，因為這辯證法不但不能證明神的話沒有落空（九6），反而表示聖經有一些話是錯的。**可是**，保羅在加拉太書三章十至十二節也是將這裏的引句（利十八5）和另一引句（哈二4）視為對立的（見下段之〔4〕），因此「保羅不會以聖經對抗聖經」這論點不能成立。我們反而應該說，保羅參考不同的經文，為要改正他現在看出來的、猶太人對藉著律法稱義之誤解；他這樣做有猶太釋經先例可援。[39]（3）兩個引句在其各自的文理中都是在論及類似的事；申命記三十章十六節幾乎重複了利未記十八章五節的要旨。（4）保羅從沒有用摩西對抗摩西或任何其他的舊約陳述。（5）若保羅違反著第一引句原來的文理而將它解為指因行律法稱義，他又怎能批評猶太人企圖藉行為來追求義的律法（九31及下），來建立自己的義（十3）呢？他們豈不正是在遵行律法的吩咐，他們對律法的了解豈不是正確無誤麼？**可是**，關於第二、四、五這幾點，史銳拿引蕭華的見解指出，保羅之所以選用利未記十八章五節，是受了猶太人對該節的解釋之影響所致。這就是說，他們以為律法可以把生命供給他們，律法就是生命的源頭（「**出於律法的義**」）。但是保羅引該節的目的是要指出，沒有人可以藉著遵行律法稱義或得生命，因為沒有人能遵行律法得夠好，以致他可以因此稱義（三20）。對猶太人對利未記該節的錯誤理解，保羅沒有提出直接的反駁，而是引用第二引句（申三十12～14）來抗衡他們的解釋。[40] 事實上，保羅不一定是違反著引句

---

39 參較 Dunn 2.602 (cf. Dunn, 'Romans 10:1-10' 219). Byrne 320 說，在加三11～12及羅十5～8，保羅都是容讓另一段經文（哈二4／申三十12～14）來「否決」（'overrule'）同一引句（申十八5）。Vos（'Römer 10.5-10' 257-60）辯證兩段（加三11～12；羅十5～10）都是 'hermeneutical opposition' 的例子。

40 Cf. Schreiner, art. cit. 133-34; *Law* 111-12; Schreiner 555. Vos（art. cit. 268）指出，若不是保羅的敵對者引用了利十八5來支持他們的立場，實在難以明白為甚麼保羅要引用該節，因為該節顯然是與他的因信稱義之福音相對的。Snodgrass（'Romans' 309-10）也是認為，保羅之所以必須將利十

的原意來使用引句的（見本節註釋最後一段〔下面 347〕）。

另一方面，以下的理由**支持相反的立場**，即兩個引句的關係是對立的。（1）上一分段已二度將兩種義作**對比**：「因信而得的義」（九 30）與律法（31 節「義的律法」）所應許的義相對，「神〔所賜〕的義」與「自己〔建立〕的義」（十 3）相對；這使我們預期，第五、六節的兩種義也照樣是相對的。按這種理解，本節「行〔律法上的〕這些事」相當於十章三節的「企圖建立自己的義」，以及九章三十二節的「以為可本著行為而求」（呂譯）；在這三節，保羅都是在抗衡「人可以藉著行為稱義」的觀念。由於以色列不了解義者的地位是從神而來的賜予（「不知道神的義」，十 3a），反以為可根據行為而得（九 32），他們就企圖建立自己的義（十 3b），即是基於遵行律法的義（本節）。（2）「出於律法的義」和「出於信心的義」（5 節、6 節）分別凸出了「行」律法（「這些事」）和信心，而信心與（律法的）行為之**對比**遍佈和滲透保羅書信（例如三 21～22、28，四 13、14、16）；若認為保羅在這裏將二者置於互相補充的關係，等於說他摒棄了建構其神學的、其中一塊至重要的建築材料。保羅在本段（九 30～十 13）完全沒有提到出自信心的行律法，儘管他在別處確有談及「成全」律法（八 4，十三 8～10；參：加五 14）；將本節解為藉信成全律法，與本段其餘部分強調信心（九 30c、32b 上、33c，十 4、6a、8c、9b、10a、11）與行律法（九 32b 下）之**對比**的事實不符。（3）在保羅書信同時提到「因律法而得的義」和「因信……而得的義，就是基於信心……的義」唯一的另一處（腓三 9〔新譯〕，參 6 節），這兩種義是完全**相對**的。這兩節用了幾乎完全一樣的字眼，[41] 兩段（腓三 2～11；羅九 30～十

八 5 與申三十 12～14 構成對比，也許是由於他的猶太敵對者使用該節來支持他們自己的立場；參下面 346 之（四 D）。

41　見上面註 15（337）。

8）都是在回應猶太人的錯誤，[42] 因而「出於律法的義」在本節應視為與在腓立比書該節有同樣的、負面的意義。（4）本節的引句在加拉太書三章十二節是與第十一節的另一引句（哈二4）對立的：一句說「因信稱義的人必定得生」，另一句說「行這些事的人必定因此活著」；保羅藉此表明，信心與律法互不相合。[43] 兩節都是關乎同一個主題，即義是否可藉律法而得；因此，加拉太書該節的對比同樣提示，羅馬書本段的兩個引句也是構成對比，第一引句代表著負面的一端。[44]

總而言之，如衛斯桐所指出，這第三類解釋要求我們相信以下數點：（1）保羅在加拉太書三章十二節引用利未記十八章五節（全無解釋）作為「律法原不是本於信」（呂譯）的明證，但在羅馬書本節，他卻以同一個引句（也是全無解釋）作為律法確是有賴於信心的明證。（2）保羅在腓立比書三章九節將律法之義和信心之義作對比，他在本節卻將二者認同為一。（3）保羅在腓立比書該節將他自己的義認同為基於律法的義，他在這裏卻區別以色列自己的義（十 3）和基於律法的義（本節）。（4）在羅馬書本身（其餘的地方）信心之義與律法構成強烈對比，但保羅在本節卻將信心之義等

42 腓三 2 的假師傅是猶太主義者，此點可參《腓》34-41（尤其是 38、41）。

43 參《真理》206；Fung, *Galatians* 145-46.

44 以上四方面的理由取自：Moo III 646; Moo, 'Response to Kaiser' 222; Rhyne 105; Rhyne, 'Romans 10:4' 494-95; Schreiner, 'Romans 10:4-5' 128-33; *Law* 110; Schreiner 552-54. 參上面註 25（338）。Chilton & Neusner（'Theory' 192 n.10）提出另一點：（5）利十八 5 的命令在原來的文理要求以色列與外邦人分開，這支持這種理解：保羅引用此節，為要以「外邦人也被納入」的原則把它推翻（如在加三 12 一樣）。

Davies 196 則認為，利十八 5 在加三 12 的用法也是正面而非負面的（Cranfield 522 n.2 認為保羅在該節很可能也是想到基督完全的順從）；可是，若保羅在此是說遵行律法者必得生命，等於向他要反駁的猶太主義者雙手奉送一個「烏龍球」，因為他們正是要堅持必須遵守摩西的律法才可得救（cf. Schreiner, art. cit. 132）。

同為律法之義。[45] 基於以上的討論，筆者認為這第三類解釋不大可能是正確的，兩個引句應按傳統的理解視為彼此對立。[46] 在這前提下，要進一步討論的問題仍然是：保羅是如何引用利未記十八章五節的，以及此引句的用意是甚麼？

（四A）保羅將利未記十八章五節貶到前一個紀元，認為摩西在該節的話並不是神的約在現紀元有效之表達，儘管該節如何精確地適用於前一紀元，不能從保羅這裏簡短的引述清楚地看出來。在某意義上，保羅聽出「律法的兩把聲音」，這兩把聲音（利十八5；申三十12～14）分別「在末世性界限的兩邊」各有其位置。[47]（四B）保羅可能將引句的「就必因這些事而活」視為指獲得末日的救恩，即是以本節的「義」（參 10a）為相等於「得救」（10b、1、9、13節）。保羅在本節解釋了典型的虔誠猶太人對律法的理解，即他們盼望藉著服從律法可以在末世體驗律法所應許的一切。[48] 與此同時，保羅在上文（一 18～三 20，尤見三 23）已表明，「遵行這些事」此條件沒有被完全履行（參：加三 10；雅二 10），其含義即是，本節所說的獲得生命之法其實是行不通的。[49]（四C）行律法所

---

45 Westerholm, *Law* 128（第一點亦見於 Westerholm, 'Romans 9-11' 232-33 n.55）。作者說：「相信這一切異例（'anomalies'）的信心，肯定是那種能移山的信心！」（但作者似乎忽視了，「能移山的信心」原指微小如芥菜種〔太十七 20〕的信心！）

46 接受「對立」的釋經者還包括 Wilckens 2.224; Fitzmyer II 587; Segal, 'Romans 9-11' 59; 'Israel' 278. 最後一位認為：對一個信奉神的猶太人來說，兩個引句都是指在西乃所啟示的律法，二者之間並無衝突；但對於歸主後的保羅而言，二者是互相抵觸的。

47 Cf. Longenecker 222, 223, 224. 次引句英文原作 ' on either side of the eschatological boundary.'

48 Cf. Bekken, 'Use' 200-1. Hofius（'Romans 9-11' 22 n.29）也是認為保羅將引句的「活」視為指永生，即是有分於神完全的救恩。作者指出同樣的解釋見於一些亞蘭文的註譯（他爾根）。Ellis（*Paul's Use* 87）認為保羅在此（及加三 12）響應了耶穌在路十 28 所表達的意見。

49 Cf. Byrne 317; Bruce 191; also SH 277. F. Thielman（*DPL* 541*b*）指出，任何讀過利二十六 14～26 的人，都知道以色列並沒有遵行律法，因而並沒有獲得摩西的約所應許的生命。Knox 556 認為在 5 節和 6 節之間有祕而不宣的這麼一句：「我已指出那是多麼絕頂困難的事。」關於這方面，

要求之義的，就能獲得生命（永生）。本節隱含了這個概念，即沒有人能完全遵行律法，因而義不能藉著試圖遵行律法而得；人們卻仍然試圖以行為來給神一個深刻的印象，來影響神對他們的態度。這就是說，他們的問題一面是律法主義，同時也是沒有順從律法。[50]（四 D）保羅以利未記十八章五節來代表以色列錯誤的觀念，即是以引句作為以色列的看法之明證；然後以另一引句（引於 6～8 節）來揭示以色列的錯誤。[51]（四E）引句在原來的文理中並不是指保羅當代不信主的猶太人所理解的那種稱義之法；保羅乃是利用了引句的字眼來表達藉行為稱義的原則，後者與藉信稱義的原則相對。[52]（四F）保羅是**按引句原來的文理**了解引句，即順從誡命是以色列得以繼續在應許地享受神的祝福之法；因此，本節不是在談及如何可得永生。引句的目的是簡潔地概述保羅所了解的、律法或摩西之約

Westerholm（*Law* 135）的見解很有幫助：多數基督徒讀到創二～三都會相信，神一直知道祂的命令（二 17）不會被遵守，並且早就有了補救之法。任何一個基督徒若相信基督為人贖罪之死是在神「創世以前」（彼前一 20）的計畫中，也必然相信罪進入世界一方面是與神的旨意相違的（罪絕不是神的旨意），同時又是按著神的計畫（這計畫從開首就包括對罪的補救之法）。按保羅的理解，神對律法的計畫符合上述的模式：神應許將生命賜給遵行祂命令的人，但從開首就計畫了對違犯者的補救之法。

Byrne 320 強調分詞「行」字的過去不定時時態：要獲得生命就得先把誡命「遵行了」；由此可見，攔阻人得永生的就是沒有遵行誡命。Wallace 615 n.8 則認為，ὁ ποιήσας（只）是用（冠詞加上）過去不定時時態分詞來表達一類別（'used generically'）的例子（參：林前七 33；雅五 4、11、20）。

50 Schreiner, 'Romans 10:4-5' 123, 135 (cf. Schreiner 556 n.13). 作者合理地批評 H. Hübner 對「律法的行為」的理解（cf. *DPL* 976*b*），即是就算人能夠完全地遵守律法，他們仍會受咒詛（參：加三 10）；這種完全的順從仍是有罪的，因為其動力是律法主義，即是企圖藉著好行為贏取神的恩惠。史鋭拿指出，保羅申明若有人能遵守全律法，那人便可以得生（加三 12、21；羅十 5〔但見正文之四F〕）（*DPL* 978*a*）；保羅反對律法主義的原因是，罪人根本無法完全地遵行律法，因此，他們若認為可以用自己的好行為使神不得不賞賜他們，就是傻瓜（art. cit. 125）。

51 Bechtler, 'Romans 10:4' 304 with n.60; cf. 306-7.

52 Murray 2.249-50.

的精髓：祝福有賴順從。按這種理解，保羅是在向堅持以遵行律法為稱義之途的猶太人提出警告：他們與神的關係就只能是靠「行律法的誡命（＝行為）」來建立的；可是，由於人是有罪的，他的「行（為）」總不能使他達致得生命這個目標（一 18～三 20）。[53]

這六個解釋部分有重疊之處；最後一個最可取，因不用假設保羅是違反著其原意來使用引句，亦與上文對上一段（九 30～十 4）的解釋一致。[54] 我們也可以同時接納蕭華及其他釋經者指出的一點，即保羅選用利未記十八章五節，是受了猶太人對該節（錯誤）的解釋之影響所致。[55] **總括來說**，保羅在本節針對一些猶太人要藉著律法的行為來建立自己的義之企圖，按照引句的原意（祝福有賴順從）引申指出，藉行為稱義的原則是在於「行」律法；保羅的目的是要藉此告訴他們，「此路不通」，因為沒有人能完全地遵行律法。

其次，在第六至八節，保羅引另一段舊約經文（申三十 12～14）作為對「出於信心的義」之見證。[1] 為使我們對這幾節的結構一目了然，先把經文[2] 重新排列如下：[3]

6a　但那本著信的義卻是這樣說的：　　（保羅的擬人化說法）

53　Cf. Moo III 648-50; Moo, 'Fulfillment' 326-27; Moo II 1146*a*; 上面註 18 所屬正文（337）。Cf. also Seifrid, 'Rom 10:6-8' 10-16 (here 14, 16): 利未記的原句是關乎在應許地上肉身的生命。保羅用引句來表達他對律法的要求的看法：要獲得義者地位的先決條件就是遵行律法。Bechtler（'Romans 10:4' n.61）認為從本節的文理不能看出「沒有人足夠地遵行了律法」此意思來。但從較遠的文理（一 18～三 20）補充這意思似乎是合理的做法。

54　參十 4 註釋末段 —「總結」（上面 332）。

55　參上面註 40 及所屬正文（342-43）。

1　與「其次」對應的「首先」，見十 5 註釋第三段（上面 336）。

2　引自呂譯（楷體為筆者所加）。

3　參較 Dewey, 'Romans 10:1-15' 116-17.

b	「你不要心裏說：	（申九 4）
c	『誰要升上天去，	（申三十 12b）
d	（這就是說，誰要把基督領下來）呢？』	（解釋與應用）
7a	或是說：『誰要下無底坑去。	（申三十 13b）
b	（這就是說，誰要把基督從死人中領上來）呢？』」	（解釋與應用）
8a	不，它所寫〔原文作：說〕的乃是：	（保羅的擬人化說法）
b	「話語是和你相近，就在你口中，就在你心中」：	（申三十 14a）
c	（這就是說，我們所宣傳這本著信的話語）。	（解釋與應用）

這三節最明顯的特色，就是經文結構所呈現的三重模式：每節各引申命記其中一節的一部分；在引句（1）之後，就用「這就是說」一詞（2）引介對引句的解釋和應用（3）。這模式重複出現了三次。藉著他所附加對經文的解釋，保羅將原來是指律法的舊約引句，應用到基督（6d、7b）和基督的福音（8c）上。[4] 這再一次（如在十5）引起「保羅在十章六至八節是如何使用引句」的問題；為方便處理起見，這問題押後到這幾節的註釋完成後再行討論（見「十 6～8 的釋經方法」〔362-78〕）。

十 6　「惟有出於信心的義如此說：『你不要心裏說：誰要升到天上去呢？（就是要領下基督來；）

有釋經者認為，「惟有」的原文小字不應譯為「但／但是」（例如：新譯／現中）；此字與上一節開首的「因為」分別引介的兩個引句，並不是彼此對立（彷彿應譯為「因為……但是」），而是互相協調（「因為……並且」）的。[1] 可是，原文的兩個小字並不

4　Aageson, *Written* 119; cf. idem, 'Scripture in Romans 9-11' 275.

1　Kaiser, 'Law' 184; 'Leviticus 18:5' 27. 作者指出，γὰρ . . . δέ 在七 8～9，十 10，十一 15～16，和次經所羅門智慧書六 17 及下，都是「因為……而且」之意。Cf. Martens, 'Law' 22 n.71; 李保羅 2.116。亦參十 5 註釋註 30（上面 340）。

是一對彼此相關的連接詞，因此沒有理由將此二字視為一對，連起來用的時候總是有一致的意思；即使不自然地將二字當為一對來看，本節的小字較多時候的意思仍是「但」而非「又」。[2] 鄧雅各指出，因信稱義是本書一重要題目，單此一點足以提示，上一節所提及的「出於律法的義」是本節「出於信心的義」之襯托物，而不是指同一件事的另一表達法；此外，當保羅將「出於信心」的義和「出於別一樣東西」的義並列，並以本節的小字連起二者時，他顯然是要讀者了解兩個詞語（兩種義）是對立的（九 30、32；加二 16；參：加三 21～22，羅四 16）。再者，保羅將第一引句歸於摩西（「摩西說」），把第二引句歸於義（「……義說」），這樣將摩西（作為舊約引句的作者）和一個觀念（義）並列，在保羅書信別無他例，但在另外數處，摩西被描寫為標誌著現今已為基督取代的舊紀元（五 14；林前十 2；林後三 7～15）；因此，保羅在這裏的並列暗示，第一引句是為著摩西所代表的、基督之前的舊紀元說話，第二引句則是為著基督所引進的、以「信心的義」為標誌的、神更廣大之恩典的新紀元而發言。[3] 上文已曾較詳細的辯證，上一節的引句

2　Moo, 'Response to Kaiser' 221-22; Moo III 650 n.23. 按後者所指出，γὰρ . . . δέ 這字序（即並無另一連接詞介於其間）在羅一～八出現 22 次，δέ 字的意思三次是連續性的（四 15〔但見《羅》1.617 註 8 所屬正文：對比性〕，七 8～9，八 24〔但見《羅》2.689：對比性〕），四次是解釋性的（一 11～12，二 1b～2，六 7～8〔參《羅》2.242 註 4：過渡性〕，五 13〔參《羅》2.119：引介讓步子句〕），十五次是對比性的（二 25〔但見《羅》1.408：解釋性〕，五 7～8、10～11〔參《羅》2.84：將論證推前一步〕、16，六 10、23，七 2、14、18b、22～23，八 5、6、13、22～23〔如五 11〕、24～25）。（前一篇文章該處註 1 所給的數字與此略有差異。）雖然筆者有數次不同意穆爾的分析，正文所引作者的論點仍可成立。

3　Dunn 2.602; Dunn, 'Romans 10:1-10' 218-19.（1）這正是 Humphrey（'Romans 9:30—10:21' 142-43）的解釋所忽略的重要的一點。作者將 5～8 節視為解釋 4 節：5 節說明了三 21 那句話，即神的義有律法和先知為證；6～8 節則說明神的義的內容，即是說明「遵行這些事〔並〕因這些事而活」（5 節，新譯）是甚麼意思。5～8 節的主要思路如下：（5 節）摩西論義：「你要行這些事而活」；（6-8 節）義說：行這些事意即不要追求義（參九 30b～31）；義說：行這些事

（甲）與本節及隨後二節的引句（乙）二者的關係是對立而非連續性的；此點請參十章五節註釋第九段起（339-45，尤其是 343-45）。

「那出於信心的義」（6a，新譯）就是信主的外邦人所已獲得的「因信而得的義」（九 30）。[4] 前者在此被擬人化，成為動詞「說」字的主詞；這是一種生動活潑的表達法，在保羅當代的通俗的哲學說教中，有時將一些美德或惡行描寫為正在講話。也許更可能地，保羅在這裏的做法反映了舊約聖經的模式，就是把與神有密切關係的活動或概念擬人化。[5] 不過，保羅在此以擬人化的「義」為講者，其意義可能不止於此；雖然這數節的引句在原來的文理中同樣是摩西所說的話，但是由於保羅在上一節曾以摩西為標誌著基督所已取代的舊紀元，[6] 他一般的傾向也是將摩西列於對信徒已成過去的、律法的紀元（林後三 7～15；參：羅五 14，六 14，七 6）的一方，因此，當他現在要談論標誌著新紀元的「那出於信心的義」（參：加三 23～24）時，他就不提摩西而讓這「義」自己說話。[7]

意即相信那有關口和心的道。留意經文原來的「出於律法的義」（5節）和「出於信心的義」（6節）在作者的解釋中變成不加區別的「義」。（2）Cranfield 2.520 認為，5 節與 6～8 節之間存在著對比，這樣說不怕會遇到太大的反對（葛氏對 6 節開首 δέ 字的解釋，見上面 337-38 之〔一A〕）；但見上面 339-41（第〔三〕類解釋）。

4 O'Rouke（'Romans' 192）則建議解為「那來自神的信實之義」。Dunn 2.602 認為 ἐκ πίστεως 在本節主要指人對神的恩典之回應，但很可能也指神立約的信實；這種雙重的思想與鄧氏對一 17b「本於信，以致於信」的理解相符（參《羅》1.259 註 11 及所屬正文；但見 260 的反對理由）。

5 依次見：Cranfield 2.522（Stowers 309 認為保羅在此再次用了希臘道德學家所喜用的 prosopopoiia 伎倆，將抽象的概念擬人化；參《羅》2.367 註 28）；及 Moo III 650 with n.24. 例如：智慧（箴一 20，八 20 及下；參：路十一 49）、神的話（賽五十五 10～11；參：來十二 15）。「義」被擬人化亦見於詩八十五 10～13（LXX 八十四 11～14）。

6 見十 5 註釋註 14 及所屬正文（上面 336）；參上面註 3 所屬正文。

7 參較 Byrne 317. Witherington（*Paul* 260）認為，在這裏被擬人化的，事實上就是保羅所稱為福音的，像加二 15～21 等處所撮要的口頭信息。Humphrey（art. cit. 131-32 n.6）認為，LXX 申三十 12 的字眼（「它不是在天上，說」）——說話者是律法——很可能給了保羅機會作出這裏的註釋，即是讓「出於信心的義」說話。

「你不要心裏說」（6b）意即「你心中不要想」（金譯）、「不要暗自這樣想」（當代）；[8]原文所用「過去不定時・虛擬語氣〔的動詞〕加否定〔詞〕表示禁止某項行為的開始」。[9]本句原文在七十士譯本只見於申命記八章十七節和九章四節的首句；該二節都是對以色列人的警告，叫他不要心裏這樣想：「這是我的力量，我手臂的能力，給我造就了這樣〔七十士譯本加上：大〕的財富」（申八 17，思高），「耶和華把我領進來取得這〔七十士譯本加上：美〕地，是因著我的義〔「義」在該譯本為複數名詞〕」（申九 4，新譯）。[10]本句（羅十 6b）較可能是取自後一節，[11]因為前一節並無提及「義」，後一節則不但提到「我的義」，其下文更兩次再提到「（你的）義」（申九 5、6），而保羅在目前數節的主題也是「（出於信心的）義」。保羅以此引句為隨後的引句（羅十 6~8，引申三十 12~14）的開場白，亦即是以此簡短的引句取代了申命記三十章十一節（申三十 11~14 原為一小段），其原因不難發現：此引句所來自的一段經文（申九 4~6）警告以色列人，不要將耶和華的拯救行動視為證實了他們自己的義行，這個思想與因信稱義之理完全相符；另一方面，申命記三十章十一節的主題是摩西所吩咐以色列人的誡命，而（遵行律法的）誡命是與保羅目前所論的「因信而得的義」對立的（參 5 節）；因此，保羅就以此引句取代

8 Cf. NEB: 'Do not say to yourself'. 原文為 μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου.

9 精華 495；cf. Rogers 334*b*. Wallace 469 稱之為 'prohibitive subjunctive'.

10 Cranfield 2.523 指出，此二節都警告以色列人不要自滿自大，誇耀自己的德行，因此，這兩節的思想是與保羅的因信稱義之理完全相符的（Leenhardt 268）；Dunn 2.602（cf. Dunn, 'Romans 10: 1-10' 223-24）則認為此二節的要點是，以色列的繁榮和軍事上的勝利全是神的作為，是神確立約（參：申八 18，九 5）；因而保羅在本節所攻擊的，是和他在 3 節所攻擊的同樣的態度（參十 3 註釋註 21 所屬正文〔上面 301〕）。

11 Cf. Moo III 650; Schreiner 558; Stanley, *Scripture* 129.

申命記該節，從而產生了一複合引句（申九4加上三十12～14）。[12] 就是這樣，保羅以聖經的話（申九4）來排拒隨後的引句（及其解釋與應用）所論的行為，[13] 祕而不宣地以這句話來支持他對以色列的批評，即他們追求藉著遵行律法來建立自己的義（3節、5節）。[14] 與此相符的另一事實是，保羅在引用申命記三十章十二至十四節時，只是選取其中的片段（12b、13b、14a）；基本上，他把所有關乎引句原來的題目（摩西的律法）的部分（12a、12c、13a、13c、14b）都刪掉，這顯然是由於原來的信息所表達的思想——律法可以且應該被遵守——和他自己的神學思想不符。[15]

「誰要升到天上去呢？」（6c）在*原來文理*的意思是，神的律法不是遠在天上，以致以色列人要問：「誰替我們上天取下來，使我們聽見，可以遵行呢？」（申三十 12）。[16] 在拉比文獻中，「攀上天」代表不可能之事。[17] 保羅則把此句用在基督身上：「這就是說，誰要把基督領下來呢？」（6d，呂譯），意即：若果問「誰要升到天上去把基督領下來」[18] 這問題，等於否認神已作成之事，即是否認神已從天上[19]「差遣自己的兒子」（八 3c）進行了拯救行

---

12 Cf. Stanley, ibid. 129-30; Hays, *Echoes* 78. 後者進一步認為：任何讀者若認得出「你不要心裏說」這句話從何而來，就必會因領會保羅的用意而發出會心微笑，但多數讀者會完全不領會保羅的用意。

13 Cf. Byrne 318.

14 Moo III 651.

15 Cf. Stanley, *Scripture* 130.

16 保羅的引句（τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν;）省略了 ἡμῖν（「替我們」）一字；這大抵是由於此複數字與6b所引、申九4單數的「你」和「心」二字互不協調（so Stanley, ibid. 131）。

17 Cranfield 2.523 n.3. 參十7註釋註11（下面358）。

18 SH 287 指出，不定詞 καταγαγεῖν 並沒有很強的表達目的之意，其功用是解釋（= epexegetic of）ἀναβήσεται。

19 天是神的所在（參：徒七49）：《羅》1.282。保羅自然地假定基督也是在天上的（參：腓三20；帖前一10；徒一11）。

動。[20] 就如摩西曾說，不需要任何人往天上去把律法拿下來，照樣，保羅解釋說，也不需要任何人往天上去把基督──信心的對象及義的來源──領下來；祂已「成了肉身，住在我們中間」（約一14）。[21]

鄧雅各則認為，「把基督領下來」不是指（已發生的）基督成為肉身，而是指祂從天上再來（祂如今在那裏以主的身分施行統治）；保羅的目的是要將引句的字眼緊繫於福音的認信（基督為主〔本句〕、基督的復活〔7b〕）。這裏不合乎邏輯的次序（為主在先，復活在後）不是指時間上的先後，而是被引句（申三十 12、13）的次序所斷定的，就如下文第九節的次序（口裏認、心裏信）是被引句（申三十 14）的次序所斷定一樣。[22] 此解釋不及傳統的理解好，理由如下：（一）第七節明指基督的復活；我們可自然地預期，第六節所指的很可能是在時間上先於基督的復活發生之事。不錯，第九節那不合乎邏輯的次序確是被引句的次序所斷定的結果，

20　Byre 318.

21　SH 287.（1）Hume 155 認為有另一可能：所指的不是基督之成為肉身，而是祂的升天，意即：雖然基督已升到天上，祂仍與我們同在於地上（因此不用誰升到天上去把祂領下來）。作者聲稱弗四 9～10 支持此解釋。此說欠缺說服力。（2）Humphrey 認為，「往天上去、下到陰間」在這裏並不只是不可能之事的比喻性講法，其用法乃是與智慧文學及啟示文學中所見、一逐漸增強的論說傳統相符：這傳統彷彿在辯論，以找出神的計畫為目的的秘密旅程（'esoteric journeys'）是否可靠（'Romans 9:30-10:21' 132）。保羅的「出於信心的義」禁止人往天上去或下到陰間，因為不論是在申九 4 或次經巴錄書三 29～30，都是神採取主動把律法／智慧賜給祂的子民（132-33）。保羅更明確地以次經傳道經二十四 5～8（思高德訓篇 7～13）的透鏡來看申命記的經文，從而看出另一個原因：因為智慧宣告她是無以上之的秘密旅客（'the esoteric visitor *par excellence*'），只有她（除了神之外）有權知道天上地下的秘密；不過她寧可住在神子民當中的簡陋的帳篷，而不住在穹蒼或深淵之中（133-34）。這種主要是由作者（Humphrey）看出來的、文本間的聯繫頗為主觀。關於羅十 6～8 與巴錄書三 29～30 的關係，參下文「十 6～8 的釋經方法」之下的（五），即第八至十段。關於「互為文本」（intertextuality），可參張略：「新約中的釋經」233-36。

22　Dunn 2.605. Cf. Dunn, *Theology* 280.

但保羅隨即在第十節將這次序倒轉過來，使之成為合乎邏輯的次序；可是，保羅並沒有改正第六、七節（鄧氏的解釋使之成為不合乎邏輯）的次序。（二）第六、七兩節是平行的；既然第七節所指的是已發生的事（基督的復活），在前的第六節所指的也應是已發生的事（道成肉身）。（三）將「把如今已升到天上的基督領下來」和「把已復活的基督從死人中領上來」放在一起，是一種古怪的合併；將「領下基督來」解為指基督的成為肉身肯定是較自然的做法。（四）保羅清楚地認為，神的拯救行動是始於祂差遣自己的兒子（尤參：羅八 3；加四 4），因此，並無足夠理由不把「升到天上去」解為「彷彿神還沒有將彌賽亞從天上差下來似的」。（五）基督的成為肉身與復活是早期基督教宣講的次序（參：腓二 6～11；提前三 16）；保羅在本段很可能也是沿用此模式，依次提到基督的成為肉身（6 節）與復活（7 節），以及使徒的宣講（8 節）。[23]

「這就是說」（6d）原文在上文已出現過兩次（七 18，九 8），現在於本節和隨後兩節一連三次用來引介保羅對引句（在 8 節是特別對引句中的一個字）的解釋。一些釋經者認為這用法反映了猶太教的釋經詞彙，尤其可與庫穆蘭的聖經註釋所用的「別沙」（意即「解釋」）釋經法比擬；註釋者將聖經的話應用於「正義的教師」當代（以及這教師之後的年代）的人和事，例如，哈巴谷書二章二節「使讀的人容易讀」就被如此應用：「其〔這話的〕解釋是關乎正義的教師，神把祂的眾僕人先知們的話的一切奧祕，都告訴了他。」[24] 可是，有釋經者指出：「這就是說」一詞並不只是庫穆蘭別沙釋經法的標誌，在古典希臘文的文獻（如亞里斯多德）和希臘

23 Cranfield, 'Evidence of Romans' 272-73（前三點）；Byrne 321（第四點）；Seifrid, 'Rom 10:6-8' 26（第五點）。

24 Cranfield 2.523-24. Cf. Michel 328-29 n.16; Käsemann 284; Wilckens 2.224-25; Eckstein, 'Röm 10,8' 211.

化運動時期的希臘語文獻裏（如斐羅、約瑟夫、蒲魯他克、伊比德圖，及新約），此詞廣泛地用來介引一項解釋。不但如此，此詞在新約出現的十七次，在此詞之前的前述詞和此詞之後的解釋，在文法結構上都精確地彼此吻合或至少密切地彼此對應，但在庫穆蘭的「別沙」公式的用法上，這種結構上的相似很多時候並不存在。因此，這詞最宜視為引介解釋的慣用語，與庫穆蘭的別沙釋經法無關。[25] 保羅只是以此慣用語來提出所引的申命記經文對他當代的意義：在救恩歷史的事實底下，「升到天上去」獲得新的和較按照字義的意思[26]（見再上一段）。

十 7　誰要下到陰間去呢？（就是要領基督從死裏上來。）』

原文開首有「或」字，這字將隨後的引句（7a）連於上一節的引句（6c），兩句同屬「你不要心裏說」（6b）之下；「或是說」（呂譯、新譯）意即「也不要說／問」（思高／現中）。引句出自申命記三十章十三節，但以「下到陰間去」取代了七十士譯本的

25　詳見 Seifrid, 'Rom 10:6-8' 29-34（esp. 30-33 [c]-[h]）。除了本段的三次（十 6、7、8），τοῦτ' ἔστιν 在新約另外出現十四次，都是引介解釋的公式，其用法包括：兩次將一希臘譯文連於亞蘭文的前述詞（太二十七 46；徒一 19），一次解釋一個猶太慣用語（可七 2），十一次澄清講者或作者的陳述（徒十九 4；羅七 18，九 8；門 12；彼前三 20），希伯來書作者尤其喜用此詞以重鑄他的詞彙，為要促進他的論證或提出要點（來二 14，七 5，九 11，十 20，十一 16，十三 15）。在與太二十七 46 平行的可十五 34，作者用 ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον（「繙譯出來就是說」，呂譯）；太二十七 46 的 τοῦτ' ἔστιν 的解釋性質於此清晰可見。See ibid. 31-32; 參《羅》2.473 註 18。

Cf. Moo III 654 with n.40（穆爾提到 LXX; 但 Seifrid〔art. cit. 29-30〕指出，LXX 所見的 τοῦτ' ἔστιν〔伯四十 19；傳一 17；賽二十八 7〕並不是一種解釋公式）。Seifrid（ibid. 32）又指出：用省略一個音節的指示代名詞 τοῦτ' 加 ἔστιν 來直接地解釋一舊約引句，羅十 6～8（6d、7b、8c）是新約唯一的例子，但斐羅解釋出四 3、4 時也是如此使用（τουτέστιν）。Bekken（'Use' 197）同樣指出：以此詞引介解釋這種做法，亦見於荷馬（古典希臘文時期）及蒲魯他克（希臘化運動時期）的著作；因此，並無理由用庫穆蘭的釋經詞彙來解釋此詞在保羅或斐羅的用法。

26　Cf. Moo III 654-55.

「替我們過到海的那邊」。[1]「陰間」在呂振中譯本作「無底坑」；按猶太教的啟示文學，「無底坑」是受刑罰的鬼魔被囚禁之處，這是原文名詞在新約出現的另八次所指的。[2]「深淵」（思高、新譯）是原文在七十士譯本最常見的意思。[3]但在本節，原文所指的顯然是「陰間」（現中、當代同），即是詩篇七十一（七十士譯本七十）篇二十節所說的「地的深處」（新譯同），那是死人居住的領域。[4]保羅作了上述的修改，大抵是由於七十士譯本原來的語句，並不適用於他在目前的文理中所假定的、有關基督的史實（即祂的死與復活）：[5]「天」（6c）很易解釋和應用，但「海的那邊」是無意義的。因此，保羅把原句內橫向的對比（天／海的另一邊）改為縱向的對比（天／陰間），使他可以容易地將引句應用到基督身上。[6]如

1　即是以 τίς καταβήσεταεἰς τὴν ἄβυσσον 取代了 τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης. Eckstein（'Röm 10,8' 207; also Hume 154）認為保羅在此可能是倚賴詩一〇七（LXX 一〇六）26：καταβαίνουσιν ἕως τῶν ἀβύσσων. 關於 ἡμῖν 一字被省略此點，見十 6 註釋註 16（上面 352）。

2　路八 31；啟九 1、2、11，十一 7，十七 8，二十 1、3。Cf. O. Böcher, *EDNT* 1.4*a* (s.v. ἄβυσσος).

3　例如：創一 2（思高、新譯），指原始的海洋；詩四十二 7（LXX 四十一 8），一〇七（一〇六）26（思高、新譯、現中），指海的深處。在申八 7 和三十三 13 則指地下的泉水。Kuss 757 認為 7a 不是出自申三十 13，而是取自詩一〇七（LXX 一〇六）26。

4　Cf. Cranfield 2.525; BAGD 2 (s.v. 2); J. Jeremias, *TDNT* 1.10. Bietenhard（*DNTT* 2.205）也是解為指陰間，只是他認為保羅是依循此字在 LXX 詩一〇六（MT 一〇七）26 的用法；但見上註。

5　Cf. Stanley, *Scripture* 131-32; Cranfield 2.525.

6　Ziesler 261 認為，保羅可能沒有更改甚麼，因我們不能肯定保羅所用的希臘文舊約聖經跟我們所用的完全一樣。Hanson（*Studies* 146, 293-94 n.25）認為保羅在這裏可能跟隨了一亞蘭文的註譯（他爾根）。Dunn 2.606（cf. Dunn, 'Romans 10:1-10' 217）也是認為不能排除這個可能：申三十有一個文本形式，在其中橫向的對比已被縱向的對比所取代。可是，如 Stanley（*Scripture* 131）所指出，不但完全沒有證據表示保羅所用的語句曾在任何時間存在於申三十 13 的任何文本，而且保羅所用的字眼完全吻合 7b 的解釋。6c～d 與 7a～b 之間字句上的緊密平行，進一步證明本句的更改是出自保羅之手，比較：

6c～d	τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; . . . Χριστὸν	καταγαγεῖν
7a～b	τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; . . . Χριστὸν ἐκ νεκρῶν	ἀναγαγεῖν

在上一節，若果問「誰要下到陰間去把基督從死人中領上來」，等於否認神已成就救贖：「耶穌曾為了我們的過犯被交付，又為了使我們〔稱〕義而復活」（四25，思高）。[7] 就如摩西曾說，不需要任何人渡海去把律法拿過來，照樣，保羅解釋說，也不需要任何人下[8]到陰間去把基督從死人中領上來，[9] 因為神已「使他從死者中復活起來了」（9節，思高）。

由此可見，保羅是從第九節的基督徒認信往後辯證：該認信申明，耶穌是主（神的兒子曾成為肉身〔耶穌〕，又被高舉為「主」），神已使祂從死裏復活；因此，在解釋和應用引句時，保羅就把基督描寫如下：人不能從天上把基督領下來，因為神已把祂

兩節的「引句部分」的分別，只在於複合動詞內的前置詞不同，及介系詞 εἰς 之後的受詞不同；在兩節的解釋部分，唯一的分別是（再一次）動詞內的前置詞不同，以及後一節加上「從死人中」一詞。第7節的字眼顯然是仿照6節的。故此，7a 的修改源自保羅，這一點應是沒有疑問的。若果，如鄧雅各所認為的，上述的兩種對比（橫向的和縱向的）在猶太人圈子裏是被看為同等的，可交換來用或互相補充而不引致意思上的增減（Dunn, op. cit.; cf. Badenas 131），保羅就更容易作出上述的修改了。**更為可能的是**：在舊約及猶太教的著作裏，「海」與「深淵」幾乎可互易而用（例如：約拿被神拋入「海心深處」（LXX εἰς βάθη καρδίας θαλάσσης），他被「深淵」（LXX ἄβυσσος）包圍」著〔思高：拿二4、6〕；cf. Moo III 655; Schreiner 559 with n.18）；因而保羅可以很容易的從「海」轉到 ἄβυσσος =「深淵」，再轉到 ἄβυσσος =「（地的）深處」。

7 Byrne 318. 作者將原文動詞（ἀνάγω）譯為「（從死人中）帶回來」，即是將前置詞 ἀνά 解為 'again' 而不是 'up'；但 ἀνά 與 κατά 的鮮明對比（兩次；見上註）使後一個意思更為可能。原文動詞在新約另外出現22次，只有一次是指基督的復活（來十三20）。

8 καταβαίνω 在保羅書信另外只出現了三次（弗四9、10；帖前四16），新約共81次。參《帖前》361 註281。

9 SH 288 認為，本節以不確定和非專門的言語提及基督（祂的靈魂）死後曾下到陰間。不過，這看法不宜輕易接受，因為（1）「陰間」一詞到某程度是由保羅所用的猶太傳統加諸保羅身上的（參上面註6末部分）（Moo III 656 n.47）；（2）本節不是正面的申述，而是負面的禁止（「不要問」）（cf. Grudem, *Theology* 588）。彼前三19很可能不是指基督死後曾到陰間傳道，而是指基督復活後向反叛的天使宣告祂的勝利；詳參 Kelly, *Peter* 152-57; 張略於張永信及張略：《彼得前書》303-9。

差下來（6節），人也不能把基督從陰間領上來，因為神已使祂從死人中復活了（7節）。保羅的解釋必須如此以基督為中心，因基督是神的新行動，祂結束了律法時期，使凡信祂的都可以得著義（4節）。[10] 這兩節所想像的行動固然是不可能的試圖，[11] 但保羅的著眼點不是在於其不可能，而是在於這些試圖是不需要的。

十8 「他到底怎麼說呢？他說：
這道離你不遠，
正在你口裏，在你心裏——
（就是我們所傳信主的道。）」

「他」宜改譯為「它」（呂譯），指「那出於信心的義」（新譯；參6節）。[1]「到底」（思高同）或「究竟」（金譯）代表原文的「但」字；此字將出於信心的義所**實在**說的（8a）與此義警告人不要說的（6b～c、7a）構成對比，可見本節就是保羅引用申命記所欲表達的要點。[2] 引句出自申命記三十章十四節；按**原句的文理**，

---

10 Cf. Barrett, 'Romans 9.30 — 10.21' 148-49. Munck 87 認為，6d 和 7b 這兩句不但是以隨後的認信為基礎，且是針對著猶太人對基督徒關乎基督之宣講的異議，這些異議是：（1）為要把彌賽亞從天上領下來，以色列在悔改和守律法這兩方面的努力是必須的；（2）耶穌是死的，因此，若有人相信他是彌賽亞，就得下到陰間去把他領上來。

11 好些釋經者都同意，「升到天上」和「下到陰間」是一種諺語，表達「非人力所能逮」之意：J. Schneider, *TDNT* 1.520; J. Jeremias, *TDNT* 1.10; Denney 670*b*; Leenhardt 270; Michel 328; Käsemann 288; Morris 383; Eckstein, 'Röm 10,8' 211; 魏司道 226；《來》2.477。參上面 352 註 17。

1 參思高、金譯：「正義……說」；Michel 329; Cranfield 2.525; 活泉 164。包括 ἡ γραφή 的異文是與加三 12 同化的結果（Schreiner 563）。

2 Moo III 656; Eckstein, 'Röm 10,8' 214. 事實上，本節及隨後的擴充（即 8～13 節）就是本段（十 5～13）的重點所在（Rhyne 111; Rhyne, 'Romans 10:4' 498）。李保羅 2.118 將 τί 解作「為甚麼」，其功用「就是要解釋為甚麼信心的義會叫你不要心裏說神的道理很遙遠」。此解釋忽視了在 τί 之前有表達強烈反語氣的 ἀλλά 一字，此字與 6b 的 μή 構成自然的對比。此外，將本節的 λέγει 這樣解為指 6b～7 節的內容（以致本節變成不是「出於信心的義」所說的話，118-19），是十分牽強的做法。留意作者在其譯文中（103）要在 ἀλλὰ τί λέγει 之後加插「那是因為」這個外來的意思。

「這道」是指摩西的誡命（11 節），這誡命不是遠在天涯海角（12～13 節），而是「離你不遠，[3] 正在你口裏，[4] 在你心裏」，[5] 意即以色列人不能用誡命之遙不可及作為不遵守誡命的藉口。保羅省略了七十士譯本該節的末句，[6] 將這近在口裏心間的「道」解釋為（「這就是說」〔呂譯〕，參 6d、7b）「我們所傳信主的道」（8c）。[7]

3　引句的字次是：ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν. 原句的字序可能是 ἐγγύς σου ἔστιν τὸ ῥῆμα 或 ἔστιν σου ἐγγὺς τὸ ῥῆμα. 引句將 τὸ ῥῆμα 置於動詞 ἐστίν 之前，原因不詳；因此我們不能肯定，次序的更改是出自保羅之手：是保羅將原句末的 σφόδρα（「極」）一字刪去，抑或他所引自的文本並無此字，也是不能肯定的。So Stanley, *Scripture* 132-33. ἐγγύς 在新約共出現 31 次；詳參《腓》435-36 連註 51。

4　如在三 14、19，στόμα 在這數節（十 8、9、10）是說話的器官；此字在保羅書信另外出現八次（新約全部 78 次）；詳參《帖後》215。

5　關於 καρδία 一字，參十 1 註釋註 12（上面 292）。「心」在這幾節（十 8、9、10）是指人的整個內在生命（《帖後》310〔六〕）。

6　καὶ ἐν ταῖς χερσίν σου αὐτὸ ποιεῖν = 'and in your hands to do it', 就如他在 6c 和 7a 依次省略了原句的 καὶ λήμψεται . . . αὐτὴν ποιήσομεν（申三十 13）和 καὶ λήμψεται . . . καὶ ποιήσομεν（14 節）等提及遵守律法的部分。這些省略是一種附帶的證明，表示保羅所論的「出於信心的義」並不牽涉人的努力（Westerholm, 'Romans 9-11' 231 n.51; cf. Rhyne 108; Rhyne, 'Romans 10:4' 496-97; Johnson 158）（參十 3 註釋註 35 所屬正文〔上面 305〕）。ἐν ταῖς χερσίν σου 本身是 LXX 加在 MT 之上的；保羅將此片語省略的另一原因是，在傳統的「口裏認」和「心裏信」的公式裏，並無第三個元素（cf. Johnson 135）。

7　ῥῆμα（「道」）除了本節的兩次以及 17、18 節各一次外，在保羅書信另外只出現四次（林後十二 4，十三 1；弗五 26，六 17）（新約全部 68 次）。Dunn 2.606 指出，保羅不但解釋來自引句的這字（8c），並且以此字作為主題的連繫詞（17、18 節）。黃錫木（《經文鑑別》153）認為，「ῥῆμα……字義的重點是說話的『字眼』，與 λόγος……不同，這明顯反映猶太人對律法的看法不單著重誡律的精神，而是其字面意思。」不過，（1）兩個字在 LXX 都用來翻譯希伯來文的「話」字（דָּבָר）；比較（例如）：撒下七 4（ῥῆμα κυρίου）‖ 代上十七 3（λόγος κυρίου）；（2）在新約，兩個字都用來指耶穌的話語；比較（例如）：太二十六 1（πάντες οἱ λόγοι οὗτοι）和路七 1（πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ）；可十 22（ὁ λόγος）和十四 72（τὸ ῥῆμα）（cf. W. Radl, *EDNT* 3.211*a*）。這兩點提示，此二字的意思至少有時是相同或重疊的。（3）無論如何，羅十 8c 的 ῥῆμα 顯然是指福音，因此並無「字眼」或「字面意義」的含義，而是與保羅常用來指福音

原文並無「主」字，只作「信的道」；[8] 這詞主要有三種解釋：（一）「信」字是指人的信心，[9]「信的道」意即（一 A）「關於信的福音信息」；換言之，這是以信心為其主題的信息，福音所宣講的是信心（參 17 節）；[10] 或是（一 B）要求信心之回應的信息；[11] 或是（一C）談及信心並邀請人相信的信息。[12]（二）「信」字指信仰的內容，[13]「信的道」意即那表達、宣講信仰的信息。[14]（三 A）「信」字同時包括上述兩方面的意思，「信的道」意即要求信心的回應，同時宣講信仰內容的信息；（三B）保羅很可能有意同時包括「信」字兩方面的意思，不過文理似乎提示，重點是在信息的內容，不是在人的信心本身。[15] 支持第二、三種解釋的一個理由是，第九節開首的原文小字有解釋的功用，即第九節提出了福音所宣講

的 λόγος 一字同義（ὁ λόγος τοῦ θεοῦ: 林前十四 36；林後二 17，四 2；西一 25；提後二 9；多二 5；參：來四 12，十三 7；ὁ λόγος τοῦ κυρίου: 帖前一 8；帖後三 1）。

李常受 340（cf. Witness 270）說：「保羅忽然用『這話』來代替基督，表明這話定規是基督自己。……復活成了賜生命的靈的基督乃是活的話，離我們太近了。」可是保羅明言，「這話」是「我們所傳……的道」（見下一段）；因此，不能直接地將「話」與基督認同。

8 τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως= 'the word of faith' (KJV, RSV, NEB, NIV, NKJV, NRSV, NAS). πίστεως是受詞所有格（objective genitive）。

9 I.e., πίστις = fides *qua* creditur（主觀的、相信的行動）。

10 依次見：精華 405（引句出處）；cf. Rogers 335*a*; Mounce 209; 及 SH 287.

11 Cranfield 2.526; Stott 283; Badenas 132. Cf. Butler, 'Object' 18: 這是「信／信心的信息」（現中／新譯），因它以聽者的信心為其目標。

12 Michel 329, 334 n.5; Kertelge, *Rechtfertigung* 175 n.91; Morris 384（但見下面註 16 之〔六〕）。Cf. Leenhardt 271: 這道傳遞信心的對象，同時邀請聽者要有信心。Bruce 197 則認為「信的道」意即這道喚起聽者的信心（參十 17）；cf. Eckstein（'Röm 10,8' 220）：作者將此「信」解釋為神藉著聖靈的工作（林前二 4～5；帖前二 13）賜給在福音的宣講之下的人（羅十 17）的信心。

13 I.e., πίστις = fides *quae* creditur（客觀的、信仰的內容）。

14 Käsemann 290; Schlier 312; Fitzmyer II 591; O'Rouke, 'Romans' 192（教義的整體）。

15 依次見：Dunn 2.606; Byrne 321.

的、信仰的內容。[16] 雖然如此，第一種解釋仍然勝於另外兩種，因為「信」字在本節的上下文都是指人的相信（名詞：九 30、32，十 6；動詞：九 33，十 4、9、10、11、14、16）；第九節提出信仰的內容這事實，並不影響「信」字本身的意思。在這前提下，又以（一B）為最簡單和自然；第九節的「你若……信」和隨後的解釋（「因為」，10 節）尤其凸出這個意思：此信息要求信心的回應。[17]

「傳」字原文的意思是「宣講」（現中、金譯），[18] 隱含於動詞內的「我們」是指保羅和其他的傳福音者，也許是特指基督的使徒。[19] 正是他們的宣講，使這「要求信心的回應」的福音成為近在口裏心間；這就是保羅引用申命記所欲表達的要點。[20] 另一點是口與心在救恩一事上所扮演的重要角色，這會在隨後的兩節（9～10

16　Schreiner 559（作者支持〔三 A〕）。I.e., ὅτι = 'That/that' (KJV, NIV / NKJV, NAS), not 'because' (RSV, NRSV). 參十 9 註釋註 4（下面 380）。

另一些解釋包括：（四）這是信的道，因它被宣講的目的就是要引發信心（Schlatter, *Glaube* 363）。（五）道所要求於人的信，同時是道的禮物（G. Friedrich, *TDNT* 3.712）。（六）「信的道」即是要求順從的信息：參一 5，十六 26 的「信的順從」（原文直譯）（L. Morris, *DPL* 290*a*; 但見上面註 12）。（七）「信的道」就是信實的道，即信實的律法（三 27）（Gaston, *Paul* 130-31；參《羅》1.550 註 14 的〔1〕之下）。（八）「我們所傳『信的道』是新約」（伯拉糾，see Bray 275*b*）。

17　依次見：Moo III 657; Seifrid, 'Rom 10:6-8' 25-26.

18　關於 κηρύσσω（在二 21 譯為「講說」），參《羅》1.397 註 3，尤其是《帖前》157。

19　Cf. Wilckens 2.227. 在原文，十 15 的「奉差遣」（ἀποσταλῶσιν）與一 1 的「使徒」（ἀπόστολος）是同字根的。Wagner（'Romans' 204）則認為有此可能：保羅有意要他的讀者將「我們」理解為摩西（5 節）、「出於信心的義」（6 節），以及保羅三者；保羅肯定有意強調聖經和基督徒宣講之間的連貫性，因基督是律法的真正目標（4 節）。但參十 5 註釋第九至十三段（尤其是末後兩段）的討論（上面 339-45，尤其是 343-45）。

20　Barrett（'Romans 9.30—10.21' 148）認為，保羅的釋經很可能是以道之「離你不遠」為起點；他的論證的出發點是這個信念：「和你相近」的話語（呂譯）只可能是給人帶來祝福的，這話就是我們所傳的福音。

節）獲得解釋。[21]

十 6～8 的釋經方法 現在我們回頭（參上文「第六至八節」引言末〔348〕）討論這幾節所引起的主要問題：保羅所引的申命記經文（三十 12～14），明顯是論摩西的律法（「我今日所吩咐你的誡命」，11 節）；保羅怎麼可以把原是論律法的話應用在基督和福音上呢？不但如此，原句在其文理中鼓勵神的百姓「遵行」神的命令（這詞出現三次，12、13、14 節），其原意是與保羅在第五節所引的利未記十八章五節幾乎完全一樣的，[1] 保羅卻把它視為與較早的引句對立，用它來支持「出於信心的義」，即是用來辯證稱義並非有賴遵行律法，這似乎和引句的原意背道而馳。[2] 他究竟是根據甚麼原則解釋申命記該段的呢？

（一）一些釋經者認為，保羅並沒有引用申命記該段，只是用了該段的言語來表達自己的意思。（一 A）有認為這幾節只是諺語式的暗指申命記該段，而不是引用該段。理由如下：（1）文理並無強調保羅是在引用舊約；保羅論證的目的是要描寫「出於信心的義」的特色，不是要表明可以怎樣從舊約證明此義。（2）保羅小心和明確地避免訴諸聖經；他放棄了第五節所用的引句公式（「摩西寫著說」；也沒有用 11 節的「經上說」），而改用「出於信心的義如此說」。（3）「引句」非常不準確；一個頗熟悉舊約的讀者會覺得，聽起來似乎熟悉，卻不能算為引句。（4）有關的字句（6b～c、7a、8b）肯定已變成諺語，類似這裏的用法有不少其他的例子（如次經以斯拉記四卷〔亦稱以斯得拉續篇下卷〕四 8；次經巴錄書三 29～30；偽經禧年書二十四 32；參：摩九 2）。（5）保羅肯定有

---

21 Cf. Chae 242-43.

1 Cf. Bruce 191.

2 Knox 557 說：「很難明白保羅為甚麼要選用一段經文，是他必須以幾乎剛好相反的意思來取代其清楚的原來意思的。」Cf. Eckstein, 'Röm 10,8' 210.

在其他地方使用聖經的用詞，為要以熟悉的言語表達他自己的意思（參：羅十18，十一1）。作者的結論是：保羅無意引用舊約來支持他的論證，只是選用了熟悉、合適和諺語式的話來表達他要說的話。保羅可以這樣作，因為對他來說，舊約和新約有相似之處：不論是律法屬靈的一面，或是福音，真正的信條是簡單的。[3]

（一B）朗列科認同此說的要旨，即保羅在這裏不是明確地引用聖經，而只是諺語式地使用聖經。上文曾用「摩西寫著說」（5節），下文（11～21 節）又一連串至少六次用了慣用的引句公式（「經上說」、「以賽亞說」、「摩西說」、「他說」等），令致這裏用「出於信心的義如此說」的事實更顯凸出；這可能是保羅給我們的一個訊號，表示他現在是諺語式地使用聖經的言語，不是要指定一舊約引句。[4] 他在哥林多前書十五章三十二節就諺語式地引用了以賽亞書二十二章十三節，並且將此句連於下一節（林前十五33）的另一句、外邦的諺語；他在這裏可能採用了類似的做法。按這種理解，保羅在這裏使用了一種在早期猶太基督徒當中流行的、基於聖經的傳統諺語，即是以諺語式的意譯來引用或暗指申命記該段。不過，有關的字句大致上符合聖經，因而可算是個引句。[5]（一C）費茲邁也是認為，保羅並沒有明白地引用舊約，他只是借用了申命記一些片語，加上「米大示式」的解釋，甚至把一部分片語直接應用在基督身上；他不是嚴格地解釋該段舊約經文，只是借用了摩

3 SH 289-90, cf. 303-4.

4 Smith（'Literature' 266）也是認為，保羅在此所用獨特的引句公式可能表示，他認識到他現在對舊約的解釋不是他正常的做法。

5 Longenecker, 'Romans' 166-67 ('Deut 30:12-14 is paraphrastically quoted or alluded to in a proverbial fashion'; 'a traditional proverb based on Scripture'); 'Paul' 98, 104-6 ('can be considered something of a biblical quotation', 106). 作者（前文 167）認為保羅採此做法，為要與他的羅馬讀者保持接觸，並以他們所會欣賞的方式支持他的論證（作者認為羅馬基督徒的神學和傳統是廣泛地由耶路撒冷的基督教形成的：參九 1～十一 36 註釋引言註 52〔上面 39〕）。

西的論證，把它應用到信靠基督這在神面前稱義的新方法上。[6]

可是，與這第一類解釋相反的，此數節應視為包含了出自申命記該段的**引句**，理由如下：（1）第五節清楚地引用了舊約的話；第六至八節是與第五節相對的，因此我們預期在後的這幾節亦會引用舊約。（2）第六節首句看來是引句的導言：「說」字在本書常是引介舊約引句的公式（九 15、17、25，十 11、16、19b、20、21，十一 2、4、9）。（3）此數節與申命記該段之間字句上的相似提示，保羅有意要讀者認出和使用原來的文理。（4）出現三次的「這就是說」（6d、7b、8c）以及第八節開首的「但它說甚麼呢」同時表明，保羅是在解釋和應用他所引用的經文。（5）此數節含有猶太人釋經的一些特色：先引一段經文的一部分，然後以「這就是說」（或「其解釋就是」或「他／它」就是）此公式引介對經文的解釋。（6）此數節所屬的分段（九30～十21）另有十個引句，其中沒有一個只是暗指舊約或屬寓意性質；這提示此數節也應視為真正的引句。[7]

（二）又有釋經者認為，利未記十八章五節（引於羅十 5）所描寫的是在摩西領導下的以色列民當時的情形，申命記三十章所論的卻是未來的情況；雖然要以色列遵守的誡命是在摩西當日賜下的，但遵行律法之實現有待未來，即是要等到神將被擄的子民招聚回來之時（申三十 3～4），那時神要為他們施行心靈的割禮，以致他們會盡心盡性愛神（6節）。換句話說，申命記三十章所指的救恩是由「出於信心的義」而來的，所牽涉的律法不是摩西的律法，而是刻

6　Fitzmyer II 588; Fitzmyer III 168.

7　以上理由見：Moo III 652; Schreiner 556; Stanley, *Scripture* 129; Dunn 2.602 (cf. Dunn, 'Romans 10: 1-10' 217-18); Badenas 126.（另外的十個引句見 Badenas 91 或 Ellis, *Paul's Use* 151。）Seifrid（'Rom 10:6-8' 26）提出另一點：收信人當中至少有一部分是「懂得律法」的（七 1），他們幾乎一定會曉得申命記該段。

在信徒心中的（耶三十一 31～34）。保羅將申命記三十章十一至十四節所見的原則，延伸到原來文理的歷史意義之外，但並無違反此原來的意思。更確切地說，他在羅馬書十章八節將他從申命記該段所見的原則應用到當日，意即保羅當日就是「基於信心之義」的時期。[8] **可是**，此說有一致命性的弱點：雖然申命記十章一至九節確是論到未來，以色列要回轉過來再次經歷神的祝福，但第十一節回到摩西目前的情形：「我今日所吩咐你的命令，不是你難行的，也不是離你遠的。」因此，隨後數節（即保羅所引用的 12～14 節）也是指摩西當時的律法，不能解為指新的約。保羅將此數節應用到福音上，是擴闊了經文原來的意思。[9] 問題仍然存在：保羅是根據甚麼原則如此應用該段的？

（三）保羅按照「別沙」的體裁對申命記的經文進行修正式的重讀，將原來經文的每一片語視為基督徒認信裏的元素之「速碼」（速記密碼）。他在本章八、九節對申命記三十章十四節重新解讀的結果，可用圖表表達如下：

羅十 8a～b，引申三十 14	羅十 8c～9
它說甚麼呢？這道離你不遠，	這就是說，我們所傳信主的道。
正在你**口**裏，	你若**口**裏認耶穌為主，
在你**心**裏。	**心**裏信神叫他從死裏復活， 就必得救。

8　Cf. Strickland, 'Inauguration' 250-52. Thielman 114 也是認為，申三十 3～11 這一段是指律法在未來將會很容易被遵守，保羅選用 12～14 節（及其文理）來證明，此期待已久的時期今已來臨。但參下面註 27 及所屬正文該段（371-72）。

9　Cf. Moo, 'Response to Strickland' 311-12; Moo III 652. 穆爾指出申三十 11 與 8 節（或 1～10 節）之間一重要分別：雖然 8 節也提到「我今日所吩咐你的」，但這只是形容「誡命」一詞，該節的主要動詞卻是指未來的（完成時態 + waw consecutive 相當於未來時態）；但 11 節不再用之前所用的動詞結構，因而所指的是摩西當日的情形。

這是將原來經文逐行重新解讀，明白地申述，律法所隱含的意思如今在福音裏公開的表達出來了。[10] **可是**，「這就是說」一詞最宜視為引介解釋的慣用語，與庫穆蘭的別沙釋經法無關（見十 6 註釋末段〔上面 354-55〕）。此外，庫穆蘭釋經的一個特色，就是將聖經的話與該社團及其處境認同到一個地步，原來的文理被完全吞沒。但保羅在本書他處使用舊約的方法，顯示他並沒有忽視原來的歷史背景，例如：保羅區別「這就算為他的義」這話對亞伯拉罕（四 23）和對保羅當日的「我們」（24 節）的意義；在十一章三至五節，引句中的、神對以利亞的投訴（3 節）的回應（4 節），被應用到保羅當日（5 節），因而是與保羅當日分開的；九章六至十八節所用的舊約引句（7、9、12、13、15、17 節），同樣保持了原來的歷史背景，儘管保羅將這些引句應用到他的當日。這就有力地提示，保羅在十章六至八節的引句有同樣的性質，即是在被應用到保羅當日之餘，並無失去其原來的歷史背景。這也支持「保羅在此並非使用庫穆蘭的別沙釋經法」的結論。[11]

（四）又有一說認為，保羅熟悉像「尼奧弗提他爾根」[12] 那樣的傳統資料，理由如下：（1）像保羅一樣，此他爾根（舊約亞蘭文

---

10 Hays, *Echoes* 81-82.「速碼」英文原作 'shorthand cipher'. Witherington（*Paul* 260）也是認為，保羅在這裏顯然是在使用別沙伎倆將經文當代化。不過，作者認為保羅的論點不是「申三十 11～14 有一隱藏的意思」，而是「在經文裏，不是在其背後或下面，有一已披露的意思」；就如道離以色列人不遠，道對末世性的信心群體就更加近了。

11 Cf. Seifrid, 'Rom 10:6-8' 33-34.

12 「尼奧弗提他爾根」（Targum Neofiti 1: 參孫淑喜：「他爾根」75-77）對申三十 12～13 的註譯如下（譯自 Seifrid〔art. cit. 23-24〕所引 M. McNamara [*The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Rome 1966) 73] 的英譯）：「[12] 律法不是在天上，以致人可以說：『巴不得我們有個像先知摩西那樣的人，為我們上到天上把它取來，並使我們聽見那些誡命，叫我們可以遵行。』[13] 律法也不是在大海的彼岸，以致人可以說：『巴不得我們有個像先知約拿那樣的人，為我們下到大海的深處把律法拿上來，並使我們聽見那些誡命，叫我們可以遵行。』」Cf. Dunn 2.604.

註譯）將申命記的「過海」解釋為下到陰間；（2）此他爾根用了摩西和約拿這兩個人物，他們被早期教會視為基督的預表（摩西作為新約的中介者，約拿預表基督的死和復活）；（3）此他爾根和保羅都把類似的解釋加插在舊約的文本相同的地方。[13] 有釋經者甚至認為，保羅是透過一亞蘭文的註譯（他爾根）來引用申命記該段。[14] 可是，認為保羅在這裏是倚賴他爾根，此立場受到嚴重質疑，理由如下：（1）此他爾根其實並無使用「陰間」一詞；「大海」通常是指地中海。（2）將摩西和約拿視為預表基督（＝「新的摩西」），並不符合保羅所用的圖像之結構：被基督取代其位置的是申命記的「誡命」，不是上去或下去的人（摩西或約拿）。（3）「尼奧弗提他爾根」的最後成書日期仍未有定論，學者提供的答案是從主後二世紀到主後四或五世紀；雖然此亞蘭文的註譯可能代表了更早的傳統，但顯然這成書日期的因素使討論中的立場變得很不肯定。[15]

（五）再一說認為，保羅對申命記該段的解釋很可能是經由次經巴錄書（三 29～30）的解釋得來的。該書作者早已將申命記論律法的話，轉移到被擬人化的智慧身上：「誰曾上到天上取得她，並從雲層裏把她領下來呢？誰已過到海的那邊找到她，並會用純金把她買下來呢？」[16]（五 A）布魯斯認為，若保羅曉得此解釋，他便可能已習慣將申命記該段視為指智慧，又由於他把基督認同為神的智慧（林前一 24，參 30 節），他就可以很容易的將申命記該段解為指基督了。[17] 這就是說，保羅將巴錄書的「律法＝智慧」延伸成為

13　S. Lyonnet and M. McNamara, as cited in Badenas 128 and in Seifrid, art. cit. 24.

14　Cf. Giblin, *Hope* 284-85.

15　以上理由詳見 Seifrid, art. cit. 24-25. 作者原來的次序是（3）（1）（2）。See also Badenas 255 n. 317.

16　E. J. Schnabel（*DPL* 971*a*-*b*）指出，早期的猶太智慧傳統將律法（妥拉）和智慧認同。

17　Bruce 192. Hays（'Isaiah' 218）說，在巴錄書三 29～30 的亮光下，羅十 6～8 對申三十 12～14 的奇怪解釋變得較可理解。

「律法＝智慧＝基督」。[18]（五 B）保羅對申命記該段別沙式的解釋，極可能是經巴錄書該段對申命記該段的解釋「過濾」過的：申命記該段的要點是警告性的，要以色列聽從並遵行律法；巴錄書該段則為爭辯性的，辯證以色列（相對於其他列國）獲得特權享有律法（律法與神的智慧被認同為一）；保羅則把巴錄論神的智慧的話，應用到福音上，表示此福音對所有的人（十 12）都是「離你不遠」的。[19]

可是，（1）巴錄書三章二十九、三十節不宜視為申命記三十章十二、十三節的引用和解釋，理由如下：巴錄書的中央部分（三9～

---

18 Cf. Suggs, 'Rom 10:6-10' 304-11 (esp. 311). Humphrey（'Romans 9:30 — 10:21' 133）表示同意 Hays 和 Suggs 的見解，即保羅對申命記引句的應用，仿效了把智慧認同為以色列之律法的那些傳統。

19 Johnson, 'Romans 9-11' 228; 'Wisdom' 280-81; Johnson 133-37.（「過濾」英文原作 'filtered through': Johnson 135; 'Wisdom' 280）。比較：

巴錄書三 29～30	羅十 6～7
29 τίς ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανὸν	6 τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν;
καὶ ἔλαβεν αὐτὴν	τοῦτ' ἔστιν
καὶ κατεβίβασεν αὐτὴν ἐκ τῶν νεφελῶν;	Χριστὸν καταγαγεῖν·
30 τίς διέβη πέραν τῆς θαλάσσης	7 ἤ τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;
καὶ εὗρεν αὐτὴν	τοῦτ' ἔστιν
καὶ οἴσει αὐτὴν χρυσίου ἐκλεκτοῦ;	Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.

作者（135-37）認為：（1）保羅於 6c 的解釋似乎是受了巴錄書對申三十 12b 的修改之影響，因 καταβιβάζω 和 κατάγω 是同義詞。（2）保羅於 7a 的動詞也是受巴錄書的影響：巴錄將 LXX 的 διαπεράζω 改為 διαβαίνω, 為要使之與上一節的 ἀναβαίνω 平行；保羅也是用 -βαίνω 的複合動詞，只不過由於他已把「過海」的圖像改為「下到陰間」，所用的前置詞也就由 διά 改為 κατά.（3）巴錄書在其論智慧之詩的結尾，提到傳統的應許，即生命等待著那些找到並持守智慧的人（四 1；參：箴三 18，四 22～23，八 35，九 11 等處）；照樣，保羅將利十八 5 和申三十 12～14 並列，用後一段來解釋前一節所論的「活著」（羅十 5）：透過基督信息的宣講而臨在（與人相近）的、神的智慧，就是律法之義的真正解釋，而相信並承認此宣講的人就必活著。這一點也支持「保羅的解釋是受巴錄書的解釋之影響」之說。另一方面，（4）作者並不認為羅十 6～8 反映所謂的「智慧基督論」（'wisdom Christology'）：當保羅將那臨近的話認同為智慧時，他所指的不是基督而是福音（即保羅並不是將神的智慧與基督認同為一，而是將神的智慧認同為福音）。

四 4）呼召以色列悔改（三 10～14，四 2），以色列被描寫為在被擄之中（三 9、10）。全段分為四部分：首部分（三 9～14）將以色列的被擄歸咎於她離棄了智慧。第二部分（15～31 節）指出，在列國中尋找智慧是徒勞無功的；「誰找到了她的地方？誰進入了她的寶庫？」（15 節）這問題的答案是，「沒有人曉得往她那裏去的道路，或關心往她那裏去的道路」（31 節）。第三部分（32～37 節）申述，神完全掌握了智慧，並已把她賜給以色列。最後的部分（四 1～4）披露這智慧的身分：「她就是神的誡命書，那傳到永遠的律法」（1 節）。三章二十九、三十節並不是申命記三十章十二、十三節的引句，只是暗指後二節；巴錄書與申命記共通之處，是在於此書同樣以類似的話相繼使用了上到天上和過海的圖像。[20] 巴錄書該二節沒有申命記該二節「使我們聽見，可以遵行」這關乎順從律法的話，卻提到「從雲層裏把她領下來」和「找到她，並會用純金把她買下來」；「找到、買下、領來」在其他的文獻中也都是與智慧有關聯的觀念。以色列的被擄被描寫為離棄智慧（而不是違犯律法）的結果（三 14，四 2～4），而全段的主題是智慧而不是（如在申三十）律法。**總言之**，巴錄書該二節只能解釋為指智慧之不可得（與申三十該段指誡命之可得相對）。[21]

（2）雖然有釋經者認為，巴錄書三章二十九至三十一節所描寫的「智慧之不可得」是辭令式的襯托物，藉以凸出智慧以神所賜的律法之方式臨近以色列，[22] 但巴錄書三章九節至四章四節的四重結構（見上段）顯示，雖然律法的頒賜可能構成全段的高潮，但是三章二十九、三十節所屬的部分是論智慧對人類之不可得，因而與保

20　Seifrid, 'Rom 10:6-8' 21.

21　Ibid.（with reference to G. T. Sheppard）。

22　Johnson 136 n.92. 引句英文原作 'wisdom's proverbial inaccessibility'.

羅以申命記該段為指福音的臨近這種用法大相逕庭。[23]（3）因此，在所用的基本圖像上，保羅比巴錄書較接近申命記。事實上，在用詞及主題上也是這樣：第一，雖然保羅和巴錄書同樣缺少申命記（三十 12、13）的「替我們」一詞，但取自申命記九章四節的引句（「你不要心裏說」，羅十 6b）保持了申命記個人勸勉的語調。第二，雖然保羅和巴錄書同樣沒有提及申命記的「誡命」，但保羅以相信基督（十 9、10）取代遵行律法，回應的觀念則完全沒有在巴錄書該二節最接近的文理中出現。第三，「這話是近的」在申命記原句及羅馬書的引句中皆有出現，但這個鑰詞並沒有在巴錄書該段出現；事實上，巴錄書完全沒有提及申命記三十章十四節（引於羅十 8b）的任何部分。第四，在巴錄書出現的「尋找、買下、領來」等觀念並不見於申命記，亦不見於羅馬書。[24] 總結這兩段的討論，認為保羅在此數節的解釋有賴巴錄書三章該二節，或認為保羅在這裏將基督認同為智慧／律法，其論據並不穩妥。

基於上文（第〔三〕至〔五〕解釋）的討論，我們可以進一步結論說，雖然保羅對申命記該段之使用在保羅當日的傳統中不乏平行的例子，[25] 但這些傳統都不足以解釋保羅對引句的用法；在缺乏相反證據的情形下，保羅的用法最宜視為對引句直接的引用、解釋和應用（即是沒有經由巴錄或他爾根的解釋，或仿效庫穆蘭的別沙釋經法）。[26] 但問題仍然存在：保羅是根據甚麼原則如此應用申命

23　Seifrid, art. cit. 22.

24　以上理由（3）見 Seifrid, art. cit. 22-23. Penna（'Dissolution' 160-61）也是認為，將 LXX 申三十 11～14、巴錄書三 29～30，和羅十 6～8 這三段的用詞互相比較（見 Johnson 133-34），可見保羅所依賴的是申命記，不是巴錄書。Badenas 127 只提出「第三」點的前半為反對這第（五）種解釋的理由；也許因為這理由確是致命性的。

25　Cf. Dunn 2.604-5; Dunn, 'Romans 10:1-10' 219-20.

26　Seifrid, art. cit. 25, 26. T. Baarda（as reported in *NTA* §33[1989]-1259）認為保羅在十 4～15 使用了稱為 'notarikon' 的釋經法：他把申命記三十 11～14 所見的希伯來文「誡命」（מִצְוָה）一字的四

記該段的？

（六）有釋經者[27]認為，雖然申命記三十章十一至十四節的焦點已（從 1～10 節的未來）回到現在，[28]但在此之前的段落（二十九 2～29）已表明，摩西所督促以色列的順從，只有在以色列不守約以及神恩慈地介入而為他們施行心靈的割禮（三十 6）之後，才會發生。由於保羅相信這末世時期已隨著福音來到，他就可以將申命記該段的話放在「出於信心的義」的口中。「摩西的律法已被轉化為福音，而申命記三十章十一至十四節以此方式對信徒已成為事實，它〔該段〕對以色列從沒有這樣成為事實。」[29]隨著基督的死與復活，律法時期已告結束；不過，由於新的信心紀元仍保持與摩西之約某程度的連續性，此新紀元就可以在結束摩西的律法（羅十 5）的同時，用摩西律法的言語來說話（6～13 節）。可是，此解釋用順從的觀念作為從原句過渡到保羅引句的橋樑，但保羅已把原句所有提及遵行律法的部分省略，[30]引句的重點只在於「這道」之「近」（9～10 節才解釋此道也不是難以實行的）。此外，此釋經者說「摩西的律法已被轉化為福音」，正好做了他批評另一釋經者所作的：後者談到「摩西的律法之轉化為基督的律法」，此釋經者認為在羅馬書六章一節、十四節和七章六節的事實底下，這講法在兩者（摩

個字母，視為另四個希伯來字開首的字母（即每一字母代表著另一個字），所代表的四字依次為：「基督」（= Χριστός）、「義」（= δικαιοσύνη）、「和」（= καί）、「信心」（= πίστις）。保羅由此獲得他的信念，即對每一個相信的人，基督是律法作為得義之途的終結（羅十 4）；對保羅而言，律法就這樣對那義作見證。此解釋流於虛幻，值得置疑。

27 Thielman, *Paul* 210.

28 作者似乎已修正了他在 Thielman 114 的觀點（見上面註 8〔365〕）。

29 'The Mosaic law has been transformed into the gospel, and in this form Deuteronomy 30:11-14 has become a reality for believers in a way that it never was for Israel'.

30 見十 8 註釋註 6 及所屬正文（上面 359）。亦參十 6 註釋註 15 所屬正文（上面 352）。

西的律法、基督的律法）之間找到太大的連續性。[31] 此評語同樣適用於他自己現在所說的那句話。

（七）巴底納的進路是強調原句的文理。[32] 引介引句的「你不要心裏說」（6b）這話，來自申命記兩段經文（八 17，九 4～6），兩段都警告人不要忘記採取主動者是神，同時警告人要提防以為「是因**我的義**」這種態度——此詞使人想起本書的十章三節，再次指向以色列人的錯誤，即是忽視神的義而企圖建立**自己的義**。[33] 引句的上文提到心靈的割禮（申三十 6，參 16 節），而這正是保羅眼中新紀元的一個特徵（二 29）。這兩點都幫助我們明白，為何保羅可以把申命記三十章看為預示了因信稱義。[34] 其中所應許的心靈割禮被理解為有關彌賽亞的預言（耶三十一 33，三十二 39～40；結十一 19～20，三十六 26～27），此事實足以解釋，為何保羅可以將申命記此段視為「清楚指向新約」的其中一段經文。

按這種理解，保羅似乎想要表明，從律法被頒佈的開始，神已表示祂對以色列真正的旨意是要他們以信心之路作為他們的生活方式；這足以解釋為何保羅將所有直接提及「遵行」的字眼省略，卻強調提到「信」的字眼（11 節，參 13 節）。申命記本身已把律法（三十 11）總結為「盡心盡性愛耶和華你的神」（6 節）這基本觀念，而文理提示，以色列賴以存活的這愛不是人的工作，而是神的工作，是神為祂的子民施行心靈割禮的結果（同上）。因此，雖然保羅似乎超越了舊約經文作者自覺的意圖，他其實只是發揮了經文

---

31 Thielman, *Paul* 300 n.59 (against Stuhlmacher: the '*transformation* of the law of Moses into the law of Christ').

32 Badenas 129-30. Harrison 111 同樣指出，原句的文理（申三十 6～10）假定愛和順服的內心態度，不是靠遵行律法稱義。

33 參十 6 註釋第三段（上面 351-52）。

34 「預示了」英文原作 'anticipatory of'（Badenas 130）。參較下面註 37。

本身所提示的一個題目。由於原來的經文已是在談及神「恩典的話」對其子民是可得的，保羅就可以把那「與你相近」（申三十14）的話認同為他那「因信基督稱義」的觀念，因為二者的基本觀念是相同的：神憑恩典帶來生命。[35] 既然神為其子民真正的旨意是信心的道路，保羅將「這道」應用到基督身上，是忠於申命記的經文的。

這種解釋遇到的反對理由是：由於保羅將「信（心）」和「（遵）行」視為基本上相對的（本段〔羅十 5～13〕重複了此對比），他不大可能會把信心之道視為真正遵行律法的方法。[36]

（八）賽扶理首先強調，嚴格地說，申命記三十章十一至十四節呼召以色列遵行律法，「出於信心的義」並沒有在該段出現。但是他繼而指出，申命記較全面的神學（而這神學至少是該段所預先假定的）是與保羅對該段的用法相符的。申命記的神學與功德神學相去甚遠：神揀選以色列，是在祂頒賜律法，因而也是在以色列的任何順從之舉以先；神的揀選乃是基於一個雙重的基礎——神對列祖的愛（十14～15）和誓言（七8），以及祂對以色列本身的愛（七7）。神的揀選表明於祂拯救以色列脫離埃及，把他們領進迦南美地（四37～38，七8）；而神的律法的要求乃是以色列所已經歷的、神的恩慈之延伸：神所賜的律例，表明了神把以色列提升到其他的萬國之上（四 6～8），這些律例是為以色列的好處而設的，順從這些律例會帶來神的祝福（二十八 1～14）。

申命記三十章十一至十四節的背後，就是神採取主動頒賜律法

35　「認同為」是筆者揣摩作者原句而得的意譯（希望沒有誤解作者原意）；英文原作 'He [Paul] could *see* his concept of "righteousness by faith in Christ" *with* "the word which is near" (Deut 30.14) . . .'（Badenas 130, 斜體為筆者所加；'see A with B' 直譯的意思應為「用乙來看甲」，但按此理解，英文原句的意思並不清晰，故按文理意譯如上）。

36　Moo III 653 n.35（第二段）。（此評語亦適用於下面註 53 所提 Barrett 186 的見解〔378〕。）

這觀念（即此觀念是該段的基礎或背景）。此外，引介引句的那句話（羅十 6b）所取自的文理（申九 4 及下）禁止「自己的義」，這正是保羅所攻擊的對象（羅十 3）；保羅引用「你不要心裏說」這話，指向申命記這方面的思想。這就是說，保羅從申命記的神學，以及較確切地從神頒賜律法一事，看出與在基督裏已經來臨的恩典對應之處；他又看出引句的話反映了申命記的律法神學（即申命記對律法的看法）。雖然保羅沒有逃避律法對義的要求（羅十5），但對他來說，基督是律法的終極（4 節），神在為以色列預備了律法一事上所顯明的愛和主動，預示了將要因信使人稱義的那一位。由此看來，保羅在這數節對引句的用法可稱為「預表式」的用法。[37]

（九）按穆爾的解釋，保羅從申命記該段看出神與其子民建立關係的恩典：祂使祂的話臨近以色列，好叫他們認識和順從祂。照樣，神如今也使祂的話（8c）臨近猶太人和外邦人，好叫他們可以藉著祂的兒子耶穌基督認識祂，並以信心和順從向祂回應。由於神啟示的話的焦點如今不再是律法而是基督（4 節），保羅就可以用基督「取代」申命記該段的誡命。按這種理解，雖然保羅對申命記該段的應用，並不是基於對該段在其文理中的嚴格釋經，卻是合法（即是正當、有理據）地按救恩歷史的發展把該段的原則應用到保羅當日的處境：在摩西之約背後的、神的恩典，如今在新的約裏生效；因此，就如以色列不能提出藉口說，她不曉得神的旨意，照樣，保羅當代的猶太人或外邦人也不能說，他們不曉得神在耶穌基督裏的啟示。[38]

---

37 Seifrid, 'Rom 10:6-8' 34-37 (a 'typological' use of the Old Testament, 36).「預示」英文原作 'foreshadowed'. 參較上面註 34。

38 Moo III 653. Eckstein（'Röm 10,8' 212）則質疑保羅在這裏是否以申三十 12～14 為恩典的見證，因保羅在加三 10（引申二十七 26）和加三 13（引申二十一 23）都是以申命記的引句作為具有明確的神學意義的「律法」（即是帶來咒詛和定罪，林後三 9）。不過，如作者自己（n.39）指出

穆爾這解釋和賽扶理的（＝第〔八〕）解釋之要點相符（神使律法臨近以色列，又使福音臨近所有的人，都是神的恩典之表顯）。賽扶理準確的講法是「保羅從申命記的神學，以及較確切地從神頒賜律法一事，看出與在基督裏已經來臨的恩典對應之處」，[39] 而這「對應」的觀念，正是穆爾的解釋的基礎和核心。[40] **筆者認為穆爾的解釋勝於賽扶理的解釋**，因後者將保羅在這裏的釋經視為「預表式」的釋經，但保羅是否真的把律法的頒賜看為「預表」了福音呢？鑑於「出於律法的義」（5 節）和「出於信心的義」（6～8 節）的對比，答案不大可能是正面的。[41]

（十）史銳拿稱他的解釋為穆爾的解釋和第六解釋之合併。[42] 保羅在彌賽亞耶穌已經來臨這事實底下看申命記該段，把三十章六節所預言的心靈割禮視為隨著基督的來臨而獲得應驗（參：羅二 26～29；腓三 3；西二 11～12）。誡命在摩西當日離以色列人不遠，意即已清楚向他們顯明，他們沒有藉口不遵守（申三十 11～14）；但申命記本身提示，摩西當代的以色列人不會遵守律法，**律法的成全仍有待未來**（二十九 3～4，三十 6）。保羅將申命記這話應用到「基督的來臨及〔導致〕人因信稱義」一事上，因為**律法的要求在**

的，保羅也可以在羅十五 10 引申三十二 43 作為對外邦人的「應許」。此外，羅十 19（引申三十二 21）、林前九 9、提前五 18（引申二十五 4），和林後十三 1（引申十九 15）等處顯示，保羅可以為了不同的目的引用申命記不同的經文。

39　Seifrid, art. cit. 36.（楷體為筆者所加。）

40　留意穆爾兩次所用相關性的的詞語：'As God brought his word near to Israel . . . , so God now brings . . .'; 'just as Israel . . . so now . . .'

41　Witherington（*Paul* 260）提醒我們，必須區別（甲）有關「保羅相信舊約的經文具一隱藏或深一層的意思」的理論，和（乙）保羅把聖經的語句當代化（如在這裏）。保羅按照類比的原則，將經文應用到他的末世處境上，這種應用超越了經文原來的意思和應用（'eschatological application extends original meaning and application, following the principle of analogy'），屬於對經文的詮釋（using the text 'hermeneutically'）而不是釋經（exegesis, bringing out the meaning of the text）。

42　Schreiner 557-58（n.17 提到 Moo III 652-53 和 Thielman, *Paul* 209-10）。

此事上達致成全。正因為申命記本身將以色列人經歷神的祝福視為未來之事，保羅就有理由將引句應用到基督的來臨；意即以色列被擄的日子已成為過去，以色列復原的日子已經開始，神如今正應驗祂要拯救其子民的應許。可是，上面對第六解釋的部分評語（見註30所屬正文〔371〕，只需把「順從」改為「成全律法」）同樣適用於此說：史銳拿以成全律法的觀念作為從原句過渡到保羅引句的橋樑，但保羅已把原句所有提及遵行律法的部分省略。因此筆者認為，仍是（九）最為可取。

史銳拿又認為，另一位釋經者的立論可能是正確的，即保羅是按以賽亞所說的「救恩和義已經臨近」來解釋申命記的「近」，將後者「離你很近」的「這話」（申三十 14，思高）認同為以賽亞所宣告的「喜訊」（賽五十二7，引於羅十15）。[43]（十一）此釋經者的論證步驟可簡述如下：（1）以賽亞書不止一次提到神的義或救恩「臨近」：「我已使我的公義臨近……我必不會遲遲不把那出於我的救恩帶來」（四十六13）；[44]「我的公義迅速臨近，我的救恩要如光發出，外邦人要仰賴我的膀臂」（五十一 5）；[45]「你們要行公義，因我的救恩已臨近，我的憐憫快要顯明」（五十六1）。[46]（2）

---

43 Schreiner 558 n.16, with reference to Eckstein, 'Röm 10,8' 218-19. Moo III 653 n.35（with reference to Eckstein, art. cit. 217-19）也是認為，申三十14（這話離你「很近」）和以賽亞書論到神使祂的義「臨近」的那些經文（四十六13，五十一5）之間文字上的相似，可能幫助了保羅將申命記的引句應用到「出於信心的義」上。

44 LXX: ἤγγισα τὴν δικαιοσύνην μου
καὶ τὴν σωτηρίαν τὴν παρ' ἐμοῦ οὐ βραδύνω.

45 LXX: ἐγγίζει ταχὺ ἡ δικαιοσύνη μου,
καὶ ἐξελεύσεται ὡς φῶς τὸ σωτήριόν μου,
καὶ εἰς τὸν βραχίονά μου ἔθνη ἐλπιοῦσιν.

46 LXX: ποιήσατε δικαιοσύνην·
ἤγγισεν γὰρ τὸ σωτήριόν μου παραγίνεσθαι
καὶ τὸ ἔλεός μου ἀποκαλυφθῆναι.

這義和救恩如今已被神使之成為「近」的——「神的義正在這福音上顯明出來」，這福音就是神的能力，叫每個相信的人都獲得救恩（羅一 17a、16b）。由於這救恩是神藉著人的信（也只是藉著信）賜給人的，保羅就在十章九、十節提到「心裏相信、口裏承認」這些得救者的特色，為要將申命記三十章十四節「離你很近的話」明確地認同爲福音。（3）保羅是根據以賽亞書所宣告、救恩和神的義臨近這背景來解釋申命記的「很近的話」：保羅在十章十五節用以賽亞書（五十二 7）的話來描寫自己蒙神委派傳福音，在第十六節用先知的話（五十三 1）來描寫以色列人拒絕福音，又在十五章二十一節引以賽亞的話（五十二 15）來支持他「不在基督的名被稱過的地方傳福音」的志向。（4）保羅在十章八節認同為申命記「很近的話」（三十 14）的福音，他也同時認同為以賽亞所說的平安的喜訊（五十二 7）；對他來說，在以賽亞的宣講和申命記三十章十一至十四節這一段之間，存在著一種內在的關聯。基於這種關聯，保羅就可以從申命記該段提取出「出於信心的義」的聲音來，儘管經文的字面意義是在談及順從西乃的律法。[47] 不過，筆者質疑第二點（加上楷體）的末句，並認為作者沒有成功地證明第三點（加上楷體）的首句，因而也沒有成功地證明第四點（加上楷體）的關鍵性陳述，以及其後所表達的基本立場。

最後，以下列出另外六種解釋，筆者認為這些解釋都不及第九解釋來得自然和合理：（十二）保羅對申命記該段作了寓意式的解釋。[48]（十三）保羅將申命記三十章十一至十四節重新解釋，以致基督取代了神的「誡命」或「話」的地位。採此步驟的理由（若需要理由的話）就是耶穌在路加福音十七章二十、二十一節的

---

47 Eckstein, art. cit. 217-19.

48 Barclay 138 ('Paul allegorizes that passage'). Also Nygren 38 (according to Badenas 254 n.300). Dodd 177 說，作為對舊約經文的解釋，6～9 節「純是虛幻的」（'purely fanciful'）。

話。[49] (十四)羅馬書這幾節是一種說明;申命記該段不僅是關乎律法是「在哪裏」,而是關乎對律法的態度——「盡心盡性愛耶和華你的神」(三十 6,參 10、16 節);保羅看出這隱含了信心的態度(唯有這態度能成全律法,參:羅八 4),因而將此原則應用到他的當日。[50] (十五)保羅並不是從舊約聖經「證明」甚麼,而是在聖經裏「找到」有效的根據,表明神藉基督所帶來的新紀元的優勝。[51] (十六)保羅對申命記該段的解釋,是一種與猶太人的釋經傳統相符的「釋經意譯」,以基督取代原來經文的誡命;他可以這樣做,因十章四節「明明把基督和律法認同」。[52] (十七)保羅可以將經文應用到基督和福音上,因律法與基督之間的關係密切:基督就是律法的實質和內在意義;基督是律法的終極(4 節);保羅可以把申命記原指誡命的「道」解釋為「信主的道」,因他認為律法所要求的到頭來就是信心的回應。[53]

十 9 「你若口裏認耶穌爲主,心裏信 神叫他從死裏復活,就必得救。」

本節和下一節按原文的次序呈現交叉式排列法,如下:

(甲)		你若**承認**(A)	以你的*口*(B)
	(乙)	你若**相信**(A')	在你*心*裏(B')
	(乙')	以*心*(A)	**相信**(B)
(甲')		以*口*(A')	**承認**(B')[1]

49 Manson 948*b* (§824i).

50 依次見:Ellis, *Paul's Use* 10 ('an illustration'), 123 n.1.

51 Byrne 318 ('not so much "proving" anything from scripture as "finding" validation in scripture . . .').

52 Cf. Bekken, 'Use' 187, 190.「釋經意譯」英文原作:'exegetical paraphrase of a biblical text'.

53 依次見:Cranfield 2.524-25, 526(活泉 67;鮑 2.46 註 138 認為葛氏的解釋「很中肯」);Moo II 1146*a-b*; Barrett 186. Cf. Hume 155: 保羅將申命記該段真正的、屬靈的信息解讀出來。此類解釋牽涉(筆者所不接納的)對十 4 τέλος 一字的一些解釋:參十 4 註釋註 35 及所屬正文該段的(一

這就是說，其中的交叉式排列法所涉及的主要部分是：（甲）以口**承認**、（乙）心裏**相信**、（乙'）以心**相信**、（甲'）以口**承認**。[2] 其次，（甲）與（甲'）之間（承認、以口，以口、承認），以及（乙）與（乙'）之間（相信、心裏，以心、相信），也分別呈現交叉式排列法。（與此同時，第一、二行之間，以及第三、四行之間，則呈現平行排列法。）引致這種雙重交叉式排列法的原因是，第九節的次序（承認、相信）是被引句的次序（8b：「在你口裏，在你心裏」）所斷定的，第十節則改用合乎邏輯和基督徒經驗的次序（相信在先，認信在後）。[3]

本節開首的原文小字可視為（一）表達原因或（二）表達內

H），又註76及所屬正文（上面314-15、325）。亦參上面註36及所屬正文（373）。

1 Cf. Meyers, 'Rom. 3-8' 32-33 n.16.

2 Breck（*Shape* 253-54）繼羅八9～11之後（參《羅》2.585-86）以這兩節為真正的交叉式排列法的另一例子，其焦點是在「〔你〕就必得救」那句話：

（甲） 你若口裏認耶穌為主，

（乙） 心裏信神叫他從死裏復活，

（丙） 就必得救。

（乙'） 因為人心裏相信就可以稱義，

（甲'） 口裏承認就可以得救。

作者認為，樞紐性的（丙）讓讀者把焦點放在這兩節的主要信息：使我們得救的既不是我們的認信，也不是我們的信心，而是**神的回應**將救恩作為禮物賜給我們；採取主動的是神，拯救的能力也是祂的。這種分析的問題在於：「得救」的字眼在（甲'）再度出現，與「得救」有密切關係的「稱義」在（乙'）出現，因而這兩節的焦點並不單是在（丙）。

3 Cf. Mounce 210 n.52; Bruce 192; Reumann, *Righteousness* 90 (§159); Badenas 259 n.357; Harrison 112（海爾遜239）。另有釋經者從8～13節看出更複雜的排列法來（'alternation': see Harvey, 'Romans' 133-34 [with reference to J. Forbes]; cf. idem, 'Oral' 288）：（甲／乙）口、心（8b）、（甲）以口宣認（9a）、（乙）心裏相信（9b）、（乙）以心相信（10a）、（甲）以口宣認（10b）、（乙）相信（11節）、（甲）求告（13節）。此說要將「宣認」與「求告」等同。Harvey（'Oral' 294）認為，此排列法（合併交叉式及交替式〔'chiasmus and alternation'〕）加強了「全人投入對福音信息的回應」之意。

容。[4] 按（一），本節所解釋的是上一節「這道離你不遠，正在你口裏，在你心裏」（8b）那句話：這話是真實的，因為人若要得救，只需要「口裏認……心裏信」就可以了。[5] **可是**，該句並無提及得救，而且該句本身按其原來的文理是指摩西的律法，保羅要加上「就是我們所傳信主的道」（8c）才把它應用到福音上。因此，**（二）較可取**：本節簡潔地道出了「信主的道」的基本內容。[6]

在形式上，本節是個條件句子，提出了得救的條件：「認」和「信」在原文為假設式語法，[7]「得救」則為直說式語法；人的行動是不肯定的（「你若」），神的回應（只要條件被履行）是肯定的（「就必得救」暗示「神必拯救」）。[8]「認……信……得救」這三個動詞的單數第二人稱，來自引句的「你不要心裏說」和「離你不遠，正在你口裏，在你心裏」（6b、8b）。[9]「口裏」和「心裏」原

---

4 I.e., ὅτι = 'because' (RSV, NRSV) *or* 'That/that' (KJV, NIV / NKJV, NAS); 參十 8 註釋註 16 首段（上冊 361）。Louw 1 §24（5.1）則於 ὅτι 之前補充 λέγει οὖν, 即是將本節視為「出於信心的義」（6 節）所「說」（8 節）的話（οὖν 似乎提示，作者以本節為「出於信心的義」對 8 節所說的話之補充或解釋）。此說並無可取。

5 Cf. Cranfield 2.526-27; Moo III 657; also Kuss 761.

6 So, e.g., Barrett 186; Morris 384; Fitzmyer II 591; Schreiner 559; Ljungman, *Pistis* 86 n.2; 鮑 2.46。（1）穆爾（同上註）認為一連兩個表達「內容」的子句（8c、9a）是笨拙的。但二者並非同等，也不是都由 ὅτι 引介的；8c 用 τοῦτ' ἔστιν 將引句應用到福音上，9a 則以 ὅτι 引介 τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως 的基本內容。（2）Dunn 2.607 認為應避免在（一）與（二）之間只可擇其一的解釋（鮑 2.46 註 139 也是認為，「選用一個譯法，不表示就完全排除另一個意義」）；**可是**，就 ὅτι 本身在這裏的意思而論，實難看出如何可以不作選擇（so, rightly, Schreiner 559）。

7 Wallace 699 with 696 指出，ἐάν + subjunctive 這種結構（稱為「第三類的條件句子」）常把條件描寫成不一定會實現，但仍是很可能會實現的。Cf. Burton §303: 'C. Future Supposition with More Probability.'

8 Cf. Edwards 255.

9 Cranfield, 'Changes' 282. 此解釋勝於 Morris 385 n.39 的解釋：這是為要生動地說明一普世性的事而以單數第二（或第一）人稱代表第三人稱（BDF §281）的例子。

文依次即引句內的「在你口裏」和「在你心裏」，[10] 但前者在本節具媒介性意義，意即「用你的口」。釋經者大都同意，本節反映了一早期的基督教認信公式。[11]「認」是指公開的「宣認」（現中、金譯）信仰，[12] 一個人宣認「耶穌為主」[13] 就表明了祂是屬耶穌的，就如念誦「示馬」這認信禱告者表明他是屬以色列的。[14] 宣認「耶穌是主」一個最可能的場合，是在信徒接受水禮之時；[15] 在這場合作此宣認，表示受洗者將生命的主權移交基督。[16] 如此解釋亦符合

---

10 Dunn 2.607 認為，由於保羅是在解釋引句的話，「口裏」和「心裏」在譯文中應加上引號。

11 E.g., D. Fürst, *DNTT* 1.347; Bultmann, *Theology* 1.81.

12 除了本節和下一節，ὁμολογέω 在保羅書信另外只出現二次（提前六 12；多一 16），新約全部 26 次。詳參《來》2.463-64 註 17，亦參下面註 33（385）。

13 在 ἐὰν ὁμολογήσῃς . . . κύριον Ἰησοῦν 此語內，後面二字可能是同位語（appositional; thus KJV, NKJV: 'confess . . . the Lord/LORD Jesus'），但（如 Wallace 188 n.41 所指出）二字的關係較可能是賓詞和補語（object-complement; thus NAS: 'confess . . . Jesus as Lord'），理由如下：（1）這種句法（ὁμολογέω + 賓詞和補語）有別的例子（參：約九 22；約壹四 2；約貳 7）；（2）如此理解符合腓二 11（ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός）更清晰的意思；（3）一些古卷將這裏的結構改為主詞和補語（subject-complement: 'Jesus is Lord' [cf. RSV, TEV, NRSV]）的結構，即是改為 ὅτι κύριος Ἰησοῦς（cf. Metzger 525〔有關條目不見於 Metzger II 463〕）。McKay §12.5.3 說，ὄντα 一字可加在 κύριον Ἰησοῦν 之上，其結果 = ἐστὶν κύριος Ἰησοῦς. NEB, NIV 在此將 κύριον Ἰησοῦν 視為直接敘述，因而把 'Jesus is Lord' 放在引號內（Bruce 192 贊同這做法）；不過，原文直譯的意思是如上引 NAS 的譯法。

14 Dunn 2.607.「示馬」即英文的 Shema, 原指申六 4，但從二世紀開始亦包括 5～9 節、十一 13～21，及民十五 37～41；猶太人早晚念誦，直到今天（cf. *EDB* 937*b*）。

15 So, e.g., Dodd 176 ('baptismal confession'); Bruce 192; Bruce, 'Lord' 23; Fannon, 'Tradition' 301; Bultmann, *Theology* 1.312; Whiteley, *Theology* 169; Dunn, *Theology* 175; G. R. Beasley-Murray, *DNTT* 1.153; C. Brown, *DNTT* 3.60-61. Cullmann（*Confessions* 19）認為，在新約裏，洗禮若不是背誦信仰象徵（認信）最早的場合，至少也是最通常的場合。W. Foerster（*TDNT* 7.993 n.119）則認為「洗禮認信」之說不是完全確定，因保羅的陳述是受了 8 節所引的申三十 14 之影響的。

16 Cf. Dunn 2.608;《羅》2.194-95。盧格仁 338 說：「作基督徒，就是以基督為主，因此就脫離了一切其他的主與權勢〔參：林前八 5～6〕。」G. R. Beasley-Murray（*DPL* 61*a-b*）則認為，保羅在本節同時想到水禮的雙重意義：一方面，主將受洗者「撥歸」（'appropriates'）己有；另一方面，受洗者認耶穌為主，順服祂的主權。

「認」字原文所用的過去不定時時態在此可能的意義，即所指的是過去一次發生的事。不過，下述的經文顯示，此信條亦用於其他場合（如崇拜或宣講）。

「耶穌是主」是基督教最早的信條（參：徒二36；林前十二3；林後四5；腓二11；西二6），意即「（那被釘十字架的）耶穌（因祂的復活）是（全宇宙的）主」。[17] 一些釋經者認為，「耶穌是主」這公式可能是在逼迫之下鑄成，為要與「凱撒是主」抗衡；或是仿效著「凱撒是主」這羅馬歡呼語而得的。[18] 可是，在一封寫給說希臘語的教會的信上，「主啊，願你來！」（林前十六 22，現中、新譯）這公式以亞蘭文的形式出現，這表示在早期說亞蘭語的基督徒當中，「主」已經是用以描寫被高舉之基督的一個稱號；因此最自然的結論就是，「耶穌是主」此公式的發源地是說亞蘭語的早期教會。[19]「主」字原文在七十士譯本（主前三至二世紀）最常用來翻譯希伯來文的「耶和華」一名（超過六千次）；雖然最早的七十士譯本古卷並沒有用「主」字來翻譯「耶和華」，而是仍然使用後者的希伯來文四字母，但在誦讀此譯本時，說希臘語的猶太人必然會代以希臘文的「主」字。[20] 因此，保羅將「主」字在其中原指神的一些舊約經文應用在基督身上（例如：13 節〔引珥二 32〕；林

17 Fee, *First Corinthians* 582. Cullmann 強調此認信的意義重大：這簡短的公式是每一個「基督徒認信」的起點（*Confessions* 39）和標誌（28），是信仰的中心，是基督徒認信的歷史性及教義性的核心（58）；基督徒認信的中心和頂點就是基督被高舉至神的右邊（57-58）。

18 依次見：Cullmann, *Confessions* 27-28; Fitzmyer II 591.

19 Cranfield 2.528（《腓》76）。Witherington（*Narrative* 181）指出，次經所羅門智慧書約有 27 次用 κύριος 代替「耶和華」或其音譯（參：一 1～9，二 13）；以亞蘭文的「主」字（*mare* or *mara*）指神為主，早於但二 47 和五 23 出現。如 Bruce（'Lord' 30）所指出，到 κύριος 或拉丁語 *dominus* 普遍成為帶有神明意味的、羅馬皇帝的稱號時，「基督是主」已是確立了的基督徒用法；雖然此認信公式與「凱撒是主」彼此面對時是互不相容，二者是獨立地出現的。

20 即是將 יהוה 讀成 κύριος. 前者稱為 Tetragrammaton, 即是用四個子音字母拼成的神名。

前三 16〔引賽四十 13〕；腓二 11〔引賽四十五 23〕），表示他認為基督在某意義上是與神相等的。「耶穌是主」至低限度也暗示，耶穌作為「主」分享了神統管宇宙的主權。[21]

就本節條件句子的形式而論，得救的第二個條件是「心裏信……」；動詞在原文為過去不定時時態，所指的可能是首次相信的行動，即是首次委身地相信（如在 14、16 節及十三 11 的用法）。[22]「心裏」表明這不僅是頭腦上的認知（參：雅二 19，「鬼魔也信」），而是內心的堅信。所信的內容[23]是：神「使他〔耶穌〕從死者中復活起來了」（9b，思高）。[24] 如在四章二十四節、八章十一節一樣，耶穌的復活被歸因於神的主動。[25] 基督的復活對整個基督教信仰和宣講的重要性，可說由保羅在哥林多前書的一段話總括起來了：「假如基督沒有復活，那麼，我們的宣講便是空的，你們的信仰也是空的」（林前十五 14，思高）；「基督若沒有復活，你們的信便是徒然，你們仍在罪裏」（17 節，新和）。「空」即空洞

21　Cf. Moo III 660 n.77; Dunn 2.608; Witherington, *Narrative* 182-83.（1）後一位作者又指出（183），保羅的思想似乎有這樣的發展：在他早期和中期的書信裏，耶穌主要是「我們〔基督徒〕的主」（羅一3；林後一 3～11；帖前三 11～13；尤其有趣的是林前十六 21～22）；但到了腓、西或弗這三卷，至少有一新的重點落在基督作為全地的主及整個宇宙的主（腓二 10～11；西一 15～20，二 10〔；弗一 20～22〕）。（2）Barth（*CD* 2/2 247-48）說，毫無疑問的，「耶穌是主」的意思是「耶穌是神」。（3）Wallace 188 根據文理指出，「認耶穌為主」即是認耶穌為 13 節所說的「主」，而後者原指耶和華；因此他結論說，「對保羅而言，認基督為主即是承認基督是耶和華。」但這講法是否有把基督和神混為一談之嫌？（4）關於此認信公式較詳細的討論，見 Cranfield 2.527-29, 或／及《腓》76-77 的撮要；參《羅》1.185 註 32 及所屬正文。

22　依次見：Morris 385 n.42; Dunn 2.608. 參鮑 2.47（「一次發生的一個具體行動」）。

23　原文用 πιστεύειν ὅτι 這結構，如在六 8；帖前四 14；來十一 6；雅二 19；約壹五 1、5。參下面註 28 之（2）。

24　在原文（αὐτὸν ἤγειρεν），賓詞被放在動詞之前，因而受到強調。

25　參《羅》1.645 註 14 及所屬正文，《羅》2.607 註 17 及所屬正文。亦參六 4、9、七 4、八 34 所用的被動語態動詞。

無物、沒有內涵、缺乏基礎；[26]「徒然」則指沒有果效，以致相信了的人未得解救、仍在罪中；[27] 空洞的宣講引致空洞的信仰，空洞的信仰自然是沒有效能的，而整個關鍵端在乎基督是否復活了。如布魯斯所言，「使人得救的信心是〔堅信基督的〕復活的信心。」[28]

條件句子中這兩項陳述的關係十分密切：宣認耶穌為主，是堅信神已使祂從死人中復活（且把祂高舉至神的右邊，八 34d）的結果。[29] 就救恩歷史的事實而論，「耶穌是主」與「耶穌已被神使之復活」是一體的兩面：耶穌的復活被視為祂的被高舉之歷史基礎和說明；祂是以復活者的身分成為「主」的。[30] 因此，就其內容而論，在「口裏宣認」與「心裏相信」之間並無基本的分別，二者是互相解釋的：所宣認的是被相信的，所相信的是被宣認的。[31] 另一

---

26 Cf. BAGD 427*b* (s.v. κενός, 2 a α): 'without content, without any basis'; Fee, *First Corinthians* 742: 'empty (without basis).' 現中正確地意譯為：「我們就沒有甚麼好傳的，你們也沒有甚麼好信的。」LN 72.10 則譯為 'our preaching is then untrue'.

27 Cf. Thayer 393*a* (s.v. μάταιος): 'useless, to no purpose'; Fee, op. cit. 743 n.27: 'useless, futile'.

28 'Saving faith is resurrection faith' (Bruce 192).（1）Dodd 177-78 說，保羅似乎將「使人得救的信心」與「相信某一項聲明」視為相等（他只有在本段這樣作）。但這項「聲明」（'proposition'）是關乎救恩歷史一重要事實，因此 Ellison 66 的話較為可取：本段表明，保羅完全以神大能的作為為信心的基礎和動力，信心就是對一位有位格的神完全的個人委身。（2）M. J. Harris（*DNTT* 3.1213）指出，由於基督（'the person of Christ'）是所宣講和被接受的信息之精髓，接受關於祂的信息等於接受祂；πιστεύειν ὅτι（'to believe that', 如本節）自然地變成 πιστεύειν εἰς（'to believe in', 如徒十 43）或 πιστεύειν ἐπί（'to believe on', 如羅十 11）。參上面註 23；亦參上面 288 註 30。

29 Byrne 321-22. 參《羅》2.772。

30 Cf. R. Bultmann, *TDNT* 6.209; L. W. Hurtado, *DPL* 564*b*-65*a*; Bruce, 'Lord' 23; also Denney 671*a*-*b*; Nygren 383. 如 Witherington（*Narrative* 182）所解釋，耶穌是主，因（1）祂從死裏復活，是活著的，證明了祂那連死亡也勝過的主權，又因（2）祂被相信如今從天上統治；這兩個因素在耶穌死前都不是真的。

31 Barrett 186: 'The confession is believed and the faith confessed.' 為了這緣故，也是由於保羅在他處把「主」的稱號與祂的復活緊密地相連（四 24；林前六 14；林後四 14），Cranfield 2.527 n.2 正確地排拒了 SH 290 的解釋；後者認為，「耶穌是主」與 6 節的內容（基督成了肉身）對應，「神〔已〕叫他從死裏復活」與 7 節的內容對應。

方面，嚴格地說，「心裏相信」才是得救的條件（或應說：媒介），「口裏宣認」是內在的真確信心的證據；這就是說，雖然就句子的形式而論，「宣認」與「相信」在此並列為「得救」的條件，但前二者各自與後者的關係不必是一樣的。[32] 保羅將「口裏宣認」與「心裏相信」並列，並且按這種似乎不合乎邏輯的次序排列，是因為保羅想要表明，他所傳「信主的道」如何準確地符合引句所描寫的道，即是「在你口裏」和「在你心裏」（8 節）。明乎保羅此刻的辭令目的，我們就不宜過分強調「口裏宣認」的意義，彷彿他把口頭的宣認信仰視為得救的另一條件。本段的文理（九 30，十 4、11）本身就表明，心裏相信才是得救的「條件」。[33]

「你就會得救」（9c，現中）原文的未來時態有兩種解釋：（一）穆爾把它視為所謂邏輯性的未來時態，意即得救是宣認和相信的結果，因而從宣認和相信的角度看是未來之事，但它的實際時間是沒有被斷定的。[34] 可是，（二）未來時態被動語態的「救」字，在保羅書信的典型用法是指末日的救恩；[35] 它在本節應同樣被

32　Cf. Murray 2.56; Davidson-Martin 1036*b*; Wallace 686.

33　Moo III 657; cf. Moo II 1146*b*. 保羅提及「宣認」信仰，除了本節和下一節（皆用動詞）；另有四次（現中：提前六 12、13〔前一節用了動詞 ὁμολογέω 和名詞 ὁμολογία，後一節只用了名詞〕；林後九 13〔名詞〕）。動詞另外只見於多一 16，指一些人「宣稱」（現中）或「自稱為認識上帝」（呂譯）。（參上面註 12。）在這五次，「宣認」皆與得救無關（即文理並沒有〔如在羅十 9、10〕同時提及得救或救恩）。當然，我們不會忘記太十 32～33（‖ 路十二 8～9）的警告，但這段話應按其文理來解釋（上文三度提及對人的懼怕：26～27、28、29-31 節）：「耶穌將人類永遠的命運繫於他們今生對他的認同上，而且表明他最終審判時可決定和宣判人的終局……，這種做法不啻自稱與耶和華同尊同榮，表明門徒若因肉身遭遇逼迫而背棄耶穌，等於否認神，後果不堪設想」（吳羅瑜：《義僕》283〔楷體為筆者所加〕；cf. France, *Matthew* 187-88）。

34　Moo III 658 n.61.「它的實際時間」英文原作 'its absolute time'.

35　參：羅五 9、10（《羅》2.67、83），十 13，十一 26；林前三 15（留意 13 節的「那日」），五 5；提後四 18；（可能）提前二 15（參《恩賜》233-35；Fung, 'Ministry' 202-4）。羅九 27 是舊約引句。未來時態主動語態的「救」字只見於林前七 16；提前四 16、18。

視為真正的未來時態，指有分於末日的救恩，得以承受永生。[36] 按這種理解，本節同時提到時間的三方面——現在的「相信及宣認」過去基督劃時代的復活，導致將來得救。[37]

一份新近的研究報告指出，新約的書卷呈現一「宣講的核心」，將多元化的新約書卷連成一體。此「宣講的核心」包含六個固定的項目，通常（但非總是）由一項陳述引介，表明隨後的話是福音或被宣講的內容。這六個項目是（不一定按此次序）：（1）神（2）差遣（福音書的用詞）或使之復活（3）耶穌。（5）向神的（4）回應（接受、悔改、相信）（6）帶來益處（不同的描述）。[38] 本節是作者所引的二十個例子其中的一個：人若口裏宣認耶穌為主，（4）心裏相信（1、5）神（2）已使（3）耶穌從死人中復活，（6）就必得救。[39]

十 10 「因爲，人心裏相信就可以稱義，口裏承認就可以得救。」

本節以十分工整的形式[1] 進一步解釋上一節的話：為甚麼「以口宣認……心裏相信……就必得救」呢？「因為，人以心相信，結果就是義；以口宣認，結果就是救恩。」[2] 本節與上一節有兩點分別：

---

36 Cf. Barrett 188; Cranfield 2.530; Schreiner 560. 伯拉納則解為「你會從以往的過犯得拯救〔即是得以脫離以往的過犯〕，但不是從未來的〔過犯〕」（see Bray 275*b*）。

37 Dunn 2.609. Dewey（'Romans 10:1-15' 117）不合理地將 9c 譯為 'you will be all right', 又（118）將 13 節末後的動詞譯為 'will benefit'. 參十 4 註釋註 4 之（1）（上面 308）。

38 Lemcio, 'Kerygma' 3, 6; 'Kerygma (II)' 3.「宣講的核心」英文原作 'kerygmatic core'.

39 Lemcio, 'Kerygma' 9. 此文舉出共十一個例子，出自新約的十份書卷（見 14 的圖表）；其續篇舉出另外九個例子（隨文註提及者不算在內），將所出自的書卷的總數增加至十九（'Kerygma (II)' 3-4, cf. 7）。重要的綜合性觀察見前文 6、12、15。

1 καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην,
στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν.

2 Cf. NAS; Schreiner 551 / Wagner, 'Romans' 205 ('resulting in' / 'leading to'). 原文的一些細節值得留意：（1）πιστεύεται, ὁμολογεῖται 皆為被動語態。理論上，二字的主詞可由上一節補充進來，得出的意思依次即是：「『神已使耶穌從死人中復活』（這事實）被相信」，「『耶穌是主』

（一）上一節的次序（宣認、相信）是由第八節引句的次序（口、心）所斷定的；本節把上一節的次序倒轉過來，按合乎邏輯及基督徒經歷的次序，將「心裏這樣信」放在「口裏這樣宣認」（現中）之先（「這樣」指 9 節所表明的、相信和宣認的內容）。[3]（二）在上一節，得救是宣認和相信此二者的結果，但在本節，「獲得救恩」（思高）只是連於宣認，[4] 相信的結果則是「義」。

關於本節這現象，以下兩點值得留意：（1）一些釋經者認為，信心及其果效和宣認及其果效，此二者的區別只是辭令式的，因本節的形式仍是（如上一節）受到第八節引句的字眼所影響。[5] 誠然，「以心相信以致稱義」和「以口宣認以致得救」是一體的兩面；[6] 保羅顯然並非要將二者視為對立。不過，這裏分開來的兩句仍然將稱義連於相信（而不是連於認信），這一點不是無意義的：保羅繼第

（這真理）被宣認」；但這種結構十分笨拙。因此，「這兩個被動態均〔應視〕為非人稱用法」（精華 495），'it is believed/confessed' = 'one believes/confesses'（cf. Moo III 658 n.62）。（2）R. Bultmann（*TDNT* 6.214）稱 πιστεύεται 為「無時間性的現在時態」，可同時包括「開始相信」（'come to believe'）及「繼續相信」（'to be believing'）之意。若是這樣，ὁμολογεῖται 可同時包括「首次宣認」和「繼續宣認」之意。（3）如在五 18（εἰς κατάκριμα, εἰς δικαίωσιν:《羅》2.156、158）εἰς 在此表達結果：'and so'（RSV, NRSV; M. J. Harris, *DNTT* 3.1187; cf. A. Oepke, *TDNT* 2.429; Moule 70; Byrne 322）。Freed（*Paul* 109）則把 εἰς 視為表達目的（'with a view to'）；按作者的解釋，對神忠信（πιστεύειν）是獲得義（＝以往的罪蒙赦免）和至終得救的第一步，獲得終極救恩的另一步是認耶穌為主。參《羅》2.68-69 註 15，206-7 註 18 末部分。（4）δικαιοσύνη 在此延續了它在上一次（6 節：「出於信心的義」，即是「因信而得的義」〔九 30〕）的用法，指神在其使人稱義的行動中所賜的、在神面前義者的地位（參五 17、21；《羅》2.149-50、177-78）。**下文沿用通常的譯法「稱義」時，應按這裏的解釋來理解。**

3　參十 9 註釋首段（上面 378-79）。

4　Munck 13, 50, 89（cf. Munck, *Paul* 307）認為這裏所指的是在掌權者面前的認信。但經文對此並無任何提示（Käsemann 291）。

5　Cf. Barrett 188; Dunn 2.616; Hume 156 ('no theological significance').

6　Hunter 96. 就如「耶穌是主」與「耶穌已被神使之復活」是一體的兩面（十 9 註釋註 30 所屬正文〔384〕）。

九節之後進一步分析事情時，就把信心與稱義連起來，這與信上一貫的教導（因信稱義）相符。[7] 事實上，這裏將「信」與「義」再次相連，回應了第六節「出於信心的義」那句話，提醒讀者本段（5～13節）的主題乃是，在神面前的義者地位是藉信而得，不是靠行為而得（參九 30～32）。[8] 類似本節的現象在四章二十五節出現過：保羅將基督的**復活**連於信徒的**稱義**（基督的死則連於他們的過犯），因為基督的復活（與祂的死合成一件救贖事件）是信徒稱義的基礎。[9] 而在本節被描寫為使人**稱義**的**信心**，其內涵正是基督的**復活**。

（2）鑑於本節十分工整的平行句法，不少釋經者認為「（稱）義」和「救恩」是同義的，[10] 更有認為兩者皆指末日的救恩。[11] **筆者倒認為**可循反方向辯證，如下：「義」是指神在其稱人為義的行動中所賜的義者地位（參上面註 2 之〔4〕），而「心裏相信就可以稱義」，即是相信的結果就是獲得此義者地位；但相信是現今的行動，因而獲得此義者地位也是現今發生的；事實上，五章一節明言，信徒是**已經**得稱為義的，可見信徒**現今**便享有此義者地位。[12]「心裏相信就可以稱義」既是指**現今**得享義者地位，與之平行的

7 Murray 2.56.

8 Schreiner 560.

9 詳參《羅》1.647-53（尤其是 652-53）。

10 Bultmann, *Theology* 1.271 ('used in synonymous parallelism'); Michel 331; Schlier 314; Moo III 658-59; Fitzmyer II 597; Witherington, *Narrative* 67; Wagner, 'Romans' 205 n.41. 最後一位作者（213）認為，保羅將此二詞視為同義，也許是由於賽五十一 5、6、8 就是這樣使用此二詞。但見《羅》1.256（2）。

11 Cf. Bruce 193; Cranfield 2.531. Dunn 2.609 則認為，由於「結果就是救恩」一詞顯然指向末日的完成，與之平行的「結果就是義」幾可肯定也是指向未來的，因而「義」所指的不單是神最初接納信徒，也是祂繼續不斷的扶持及最後的宣判無罪。參《羅》2.741（四）。

12 參《羅》2.27；SH 290 ('the position of acceptance before God').

「口裏承認就可以得救」便不必侷限於**在末日**獲得救恩（這是上一節的動詞「得救」本身的意思，也是這動詞所提示本節的名詞「救恩」具有的意思），而可同時指**在現今**得享末日的救恩。這就是說，這救恩是現今便可以享受的，其完全的實現則有待末日（基督再來之日）的來臨。[13] 若如此辯證合理，本節的意思便是：（為甚麼「以口宣認……心裏相信……就必得救」〔9節〕呢？）因為，人以心相信便**在現今**獲賜義者的地位（而稱義是至終得救的保證，五9），[14] 以口宣認便**在現今**得享（預嚐）末日的救恩，並**在那日**進入此救恩的完全和豐盛之中。

b 此道是爲所有的人（十11～13）

十11 「經上說：『凡信他的人必不至於羞愧。』」

藉著引用申命記三十章十二至十四節，並把該段應用到基督和福音上，保羅在上文申述了神已使福音臨近（6～8節），而且這福音是不難接受的，人只需堅信（並宣認）耶穌是神已使之復活的主，就必得救（9～10節）。保羅現在再引聖經的話以強調，這救恩是為所有人的：凡相信者皆可得救（11、13節），猶太人與外邦人並無分別（12節）。

原文開首的「因為」（呂譯）一詞表示，本節提出理由來支持上一節的陳述：為甚麼「人心裏相信……就可以得救」（10節）呢？因為聖經是這樣說。這種邏輯關係暗示，「不至於羞愧」——

13 參《羅》1.241 連註7：從保羅書信可見，信徒的得救可被視為：（1）已經發生（八24〔ἐσώθημεν〕；弗二5、8〔ἐστὲ σεσωσμένοι〕；提後一9〔σώσαντος〕；多三5〔ἔσωσεν〕）；（2）正在進行（林前一18，林後二15〔σῳζομένοις〕；林前十五2〔σῴζεσθε〕）；（3）有待完成（羅五9、10〔σωθησόμεθα〕；林前三15〔σωθήσεται〕）。參《羅》2.686-87 連註3，本節（羅十10）用的是名詞 σωτηρία（本書第三次：參十1，一16），可以很容易地同時包括救恩現在的一面和未來的一面。

14 參《羅》2.67-68、87（三），746-47（二）。

另一譯法是「不至於失望」（呂譯、現中；參當代、新譯）[1]——在此相等於「得救」，[2] 只是這裏的重點是在末日至終得救的一面（與現今享有救恩區別）；[3]「不至於羞愧」不是指可免心理上的感到羞恥，而是指在審判之日被顯為正、被判無罪、得蒙拯救。[4] 值得留意的是，引句只提到「信」，並無提及「宣認」，[5] 這進一步支持上面的建議，即保羅在上兩節將「以口宣認」與「心裏相信」並列為得救的條件，是受了申命記引句的字眼之影響所致；其實保羅並不以宣認為與相信同樣重要，後者才是得救的真正條件。[6]

「經上說」所指的可能不是聖經某一節，而是聖經的整體作為權威的依據；[7]「舊約聖經說」（當代）等於「神（在舊約聖經上）說」。[8] 所引的經文出自七十士譯本以賽亞書二十八章十六節末句（原意見上面 282）；[9] 保羅加上「凡」字，[10] 為要把該句普世化，

---

1 這兩種譯法可任擇其一：「蒙羞」（思高、金譯）較忠於原文的字眼，「失望」將原意表達得較清楚。詳見上面 286-88 一段的討論。A. Horstmann, *EDNT* 2.258*a* 採前者。

2 Cranfield 2.531. 作者說「相等於稱義／得救」；筆者略去「稱義」，因不認為二者是同義的（參十 10 註釋末段〔上面 388-89〕）。

3 參十 10 註釋註 13 及所屬正文（上面 389）。

4 Moo III 659; Schreiner 561.

5 Cf. Morris 386.

6 參十 9 註釋倒數第三段下半部分（上面 385）。

7 如在四 3、九 17 一樣，參《羅》1.579 註 1；上面 149 註 5；Ellis, *Paul's Use* 21 with n.13.

8 Cf. C. Brown, *DNTT* 3.490（末段列出多個例子）；九 17 註釋第二段（上面 149）。

9 比較：LXX　καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ

保羅　πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται

（1）保羅的引句略去原句的 καί 字，因此字在這裏是不需要的（九 33 的同一引句則仍保留此字），只會阻礙引句公式和引句之間的平順過渡（Stanley, *Scripture* 133）。（2）原句有 ἐπ' αὐτῷ 二字，此點見上面 285 註 17 之（1）。（3）οὐ καταισχυνθήσεται 可能是保羅所引用的 LXX 文本的語句，不是保羅所作的修改；此點見上面 282 註 6 之（2）及 287 註 23 首段。

李保羅 2.121 認為，本節「大概是引述賽四十九 23b」，保羅從該節的「等候我的人必不致羞愧」看出「凡相信祂的必不致羞愧」這個信息。此解釋是否有捨近取遠、捨顯取晦、捨直接而取間接之嫌？

強調「所有〔或：每一個〕信靠他的人，必不致失望」（新譯）。[11] 保羅如此加上「凡」字，可說只是明白地引出七十士譯本原句的含義：按保羅的理解，以賽亞說救恩是藉著信而得的，這等於說所有相信的人都可以得救。[12] 這「凡」字就是本節和隨後二節的重要連繫詞：在下一節，此字的複數出現兩次（「眾人」、「一切」），「凡」字在第十三節第四度出現；事實上，保羅在本節將「凡」字加在以賽亞書引句之上，很可能是受了第十三節的引句（珥二 32〔七十士譯本三 5〕）內的「凡」字之影響所致。[13]

在九章三十三節的同一引句內，「他」所指的即是前一節所說的「那絆腳石」，就是基督。[14] 本節的引句既是重複九章三十三節的引句，這裏的「他」理應作同樣解釋，意即凡信靠基督的人都必得救。[15] 一些釋經者則認為本節的「他」應解為指神，理由（及筆者的回應）如下：（一）一些早期的七十士譯本的文本保留希伯來

---

10 支持此見解的理由如下：（1）LXX 原句無 πᾶς 字，保羅的引句有此字，這從經文鑑別學的角度看是毫無疑問的。（2）九 33 的同一引句並無 πᾶς 字，這表示保羅曉得原句並無此字。（3）此字在隨後二節一連出現三次，強調救恩的普世性。可見在本節是保羅加上此字，以配合他使用引句的目的。Cf. Stanley, *Scripture* 133-34; also Ellis, *Paul's Use* 140.

11 Cranfield 2.531; Bell 83-84; Lim, *Scripture* 149-50. 關於 ὁ πιστεύων，可參九 33 註釋註 37（上面 289）。ὁ = 'generic article' (Wallace 230 with 227).「信靠」在此用的結構是 πιστεύειν ἐπί + dative of the person; 參九 33 註釋註 30，十 9 註釋註 28 之（2）（上面 288-384）。

12 Cf. Morris 386-87.

13 Cf. Aageson, 'Scripture in Romans 9-11' 276; Dunn 2.609.

14 參上面 279-80 之（六），285 註 18 所屬正文。再一次（參上面 279 註 6 之〔6〕），Wagner（'Romans' 205 n.42）認為「他」在十 11 所指的可能是（1）關乎神在基督裏的拯救之舉的那「信心的話」（8～10 節）、（2）基督作為神的拯救行動的焦點（比較 13 節和 9 節）、（3）那使基督從死裏復活的神（9 節）——也許同時指三者。

15 [Pseudo-]Constantius 舉出在基督身旁被釘十字架的悔改的犯人為例：他以心和口承認基督，因而得以聽見「今日你要同我在樂園裏」（路二十四 43）這個回答（see Bray 277*a*）。這「認信」發生於基督的死而復活之前，但「你得國降臨的時候」（42 節）這話暗示，這犯人相信耶穌會復活（cf. Marshall, *Luke* 872; Morris, *Luke* 329）。

文的四字母組成的神名，[16] 第十三節所引的約珥書二章三十二節（七十士譯本三 5）應被包括在內。[17] **可是**，保羅將原指神的舊約經文應用到基督身上，這做法不乏其他的例子。[18]（二）作外邦人和猶太人的神的，是神（不是基督）（三 29～30）；九章五節又明說，「願那統治萬有的上帝永遠得到頌讚」（現中）。此外，十一章三十三節論到神的豐富（參十 12），而腓立比書四章十九節清楚地區別神和基督（「神……在基督耶穌裏」）。[19] **可是**，九章五節那句話較可能是形容基督的：「他是在萬有之上，永遠可稱頌的神」（新和），或「他作為永遠受稱頌的神是在萬有之上的」。[20] 而在斷定本節的「他」（及 13 節的「主」）是指神抑指基督此事上，本節的直接文理（九 33 與本節同屬九 33～十 13 ／ 21 這一段）所提供的思想，比另三處經文所提供的更為重要。（三）雖然基督徒的宣認是「耶穌是主」，但他心裏相信的是「上帝使他〔耶穌〕從死人中復活」（9 節，新譯）；到頭來，基督徒的信心（像猶太人的信心一樣）所繫於其上的是**神的**行動；不然的話，第十二節——此節回到第一至三章的主題，即猶太人和外邦人並無分別——便欠缺與本節清楚的關聯，其力量也被減弱了。[21] **可是**，此論證似乎假定了第十二節的「主」是指神，但下文將會辯證，該字也是應解為指基督（見十 12 註釋第三段）。

此外，討論中的見解忽視了保羅在這幾節的上下文（6～9、14～17 節）的論證之性質，即都是以基督及其福音為題的。若本節

16 參十 9 註釋註 20 及所屬正文（上面 382）。

17 Gaston, *Paul* 131。

18 參十 9 註釋註 21 所屬正文（上面 382-83）。

19 Freed, *Paul* 110.

20 參九 5c 註釋詳細的討論，尤見倒數第三段＝「小結」（上面 71-85，尤其是 84-85）。

21 Meeks, 'Romans 9-11' 114-15.

的「他」字是指神而不是指基督，則九章三十三節的「他」也必須是指神而非基督（因保羅不大可能會將同一引句內的「他」字先後作不同的解釋）；如此，同一節的「他」和「石頭……磐石」便分別指不同的「人物」（神、基督），而鑑於該節的內容，這種意思很不可能是正確的。[22] **總而言之**，本節的「他」應解為指基督，如在九章三十三節一樣。

十 12　「猶太人和希臘人並沒有分別，因為眾人同有一位主；他也厚待一切求告他的人。」

原文開首有「因為」一詞，[1] 表示本節是進一步解釋（因而支持）上一節的，尤其是解釋「凡」字：[2] 為甚麼說「每一個信靠基督的人都會得救」呢？因為「猶太人和希臘人並沒有分別」（12a）；而其所以如此，是因為「眾人同有一位主；他也厚待一切求告他的人」（12b～c）。

首句（12a）已在三章二十二節出現過，它在該處主要是指猶太人和外邦人都可以（也只能）藉著相信基督而得以經歷神的拯救之義；[3] 照樣，此句在這裏也是指猶太人和外邦人[4] 都可以藉著信靠基督而得以在末日不致於蒙羞失望，而是獲得永生（11節）。[5] 按巴斯

22　Aageson, *Written* 143 n.20. 參九 32c 註釋首段之（六）（3）（上面 280）。

1　γάρ = 'For' (KJV, RSV, NIV, NKJV, NRSV, NAS).

2　留意 NEB 所用的破折號及隨後被重複的字：'Scripture says, "Everyone who has faith . . . will be saved . . ." ——everyone: there is no distinction between Jew and Greek . . .'

3　參《羅》1.486-87。

4　在 οὐ γάρ ἐστιν διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος 此句內，後二個名詞取所有格是由於在其前的那個名詞（διαστολή）的字義如此要求；這種所有格較不常見，亦不屬所有格的通常類別（如活泉 xxv-xxvi 所列出的十一種）之中的任何一類（cf. Wallace 135）。Ἰουδαῖος τε καὶ Ἕλλην 這組合在保羅書信另見於三 9（複數直接受格；「猶太人和希臘人都在罪惡之下」）及林前一 24（複數間接受格；指蒙神選召的猶太人和希臘人）。

5　兩句都是正面的陳述；因此，Dunn 2.610 謂 12a 是三 22 正面的對等物（'positive equivalent'），這話值得商榷。

樂的理解，「並沒有分別」或神的公平無私的重點已有所改變：在第一至三章，此句是用作將外邦人納入神的救恩之內的理由；但在保羅論證的這最後階段（九～十一），此句是用來支持反方向的論證，即悖逆的猶太人至終會被納入信心的群體內，以致整個救恩計畫符合神的公平無私這基本原則：「因為上帝將**萬人**都圈住在不順服之中，好憐恤**萬人**」（十一32，呂譯〔楷體為筆者所加〕）。[6] **可是**，這方面的重點要到第十一章才開始顯明（尤見 17～32 節）；本段（十5～13）的目的是要再次闡釋因信稱義之道，指出此道並非遙不可及（6～8 節）或難以實行（9～10 節），而且是為所有的人的（11～13 節）。換句話說，本節似乎並沒有側重「外邦人也可以被納入救恩之內」或「猶太人至終會被納入救恩之內」等意思，而只是強調救恩（或因信得救）的普世性：就如兩種人都不配得神的拯救之義（三 22～23），照樣，同一位主對兩種人的「厚待」也並無分別。[7] 但若認為必須決定「並沒有分別」這話是朝哪一個方向的（有利於外邦人抑猶太人），則文理支持前者，因為下文指出，連外邦人也聽見並相信了（19～20 節）這普世性的福音，只是猶太人仍然不信（16、21 節）；在這樣的文理中，本節的「並沒有分別」較自然地是指因信稱義之道已為外邦人大開救恩之門，[8] 猶太人仍然站在救恩門外是他們咎由自取。

第二句（12b）較貼近原文的譯法是：「因為同一位主是所有人的主」（參呂譯、金譯）。[9] 像上一節的「他」字一樣，本句的

---

6 Bassler, 'Romans' 56; cf. Bassler 161-62.

7 Manson 948*b* (§824i). 只是，作者將「主」解為「神」；參下面註 10。

8 Cf. Moo III 644-45.

9 ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων = 'for the same Lord is Lord of all'（NAS; cf. RSV, NIV, NRSV）。即是在 κύριος 之後補充動詞 ἐστίν 並重複 κύριος（Cranfield 2.531; Moo III 659 n.67）。KJV 和 NKJV 的譯法（'the same Lord over all is rich . . .'）有兩個問題：（1）πλουτῶν 是分詞，不是限定式動詞；要得 'is rich' 之意需要補充 ἐστίν，使此字與 πλουτῶν 構成紆說法（periphrastic tense）。但

「主」字再次引起了所指的是誰的問題：（一）有認為「主」是指神而不是指基督，理由是：（1）在隨後的引句（13節），「主」是指耶和華，我們可以假定祂也是本節的「主」。（2）本節顯然是受到下一節引句的影響的，這就增強了「主」是指耶和華的可能。（3）九章一節之後的一個主題就是，神在選召其子民一事上的主權和自由。[10] **可是**，（二）「主」字剛在第九節出現過，指信徒宣認復活的耶穌為主；這是決定性的因素，要我們將本節（和下一節）的「主」字解為同樣指復活的耶穌。此外，本句可能是早期基督教對耶穌的另一歡呼語「萬有的主」（徒十36；參：羅九5）的回響。因此，「主」應解為指耶穌。[11]

第三句（12c）所用的分詞「厚待」，原文動詞的意思是「豐富」（林前四8）、「富足」（林後八9c；提前六18），亦可指「發財／致富」（提前六 9，現中、新譯同／呂譯、思高）。[12] 但在本句，分詞隨後有介詞片語「對一切呼號他的人」（思高），[13] 得出

此式的時態是罕見的，因為簡單的現在時態直述式語法的動詞已足以表達繼續的行動之意；更何況 'is rich' 可更簡單地以形容詞 πλούσιος 表達（如在林後八 9a 及弗二 4：πλούσιος ὤν〔此形容詞在保羅書信只出現另一次：提前六 17〕）。（2）πάντων 的意思不大可能是 'over all'; 保羅用以表達後者的詞語是 ἐπὶ πάντων（羅九 5）或 ὑπὲρ πάντα（弗一 22）。

10 Ziesler 264. 將「主」解為指神的，還有：Meyer 1157*b*; Johnson, 'Romans 9-11' 229; Manson（上面註 7）.

11 Cf., e.g., SH 291; Michel 332; Fitzmyer I 859 *a-b*; Fitzmyer II 592; Byrne 322; Morris 387; Moo III 659-60; Dunn, *Theology* 249-50; Schreiner 561; Bassler 161; Ellison 66.

有釋經者指出，基督教對猶太教一神信仰的全然接納，成了促進多元化宗教的一個有力因素。現今一個普遍的觀念，即以色列與神所立的約使她不必相信耶穌也可得救，暗示任何民族皆可與神有自己特別的關係，因而可免承認耶穌是唯一的與神復和之法（Diprose, 'Dialogue' 36-37）。正因如此，若要忠於新約聖經的教導，我們除了強調神只有一位（三 30）之外，更要強調同一位主耶穌是所有人的主（本節）及到神那裏的唯一道路（約十四 6；徒四 12）。

12 πλουτέω 在保羅書信僅此五次，新約另外七次（路一 35，十二 21；啟三 17、18，十八 3、15、19）。

13 Cranfield 2.532 指出，πλουτεῖν εἰς τινα 這結構在新約只見於本節及路十二 21（無知的財主「為自己積藏財寶、而對上帝不富足」〔呂譯〕）。

的意思即是，主耶穌「慷慨地賜福給所有呼號他的人／豐豐富富的恩待一切呼求他的人」（金譯／呂譯）。[14] 這慷慨賜福的根源（除了神的恩典和慈愛：弗二4）就是「我們主耶穌基督的恩典：他本來富足〔祂的本質是神：腓二6〕，卻為〔我〕們成了貧窮〔參：腓二7～8〕，叫〔我〕們因他的貧窮，可以成為富足〔得享救恩及其一切恩澤〕」（林後八9）。以下的經文幫助我們明白基督如何「厚待一切求告他的人」：（一）保羅蒙神恩待，得以「把基督那測不透的豐富」傳給外邦人（弗三8），使信主的人可以認識神向他們所啟示的、福音的奧祕之「榮耀的豐盛，這奧祕就是基督在〔他〕們裏面成了榮耀的盼望」（西一 27，新譯）；保羅祈求他們可以「充分地得到真知灼見，能認識天主的奧祕——基督」（二 2，思高）。（二）藉著福音的宣講（參：弗二 17）及被接納，基督使信徒得以經歷神「極豐富的恩典，就是他在基督耶穌裏向我們所施的恩慈」（二7），得以經歷神「照他豐富的恩典」所成就的、「藉〔祂〕愛子的血〔所作成的〕救贖，〔即是〕過犯得以赦免」（一7），得以經歷神如何「按著他榮耀的豐盛，藉著他的靈，用大能使〔他〕們內在的人剛強起來」（三 16，新譯），得以「在基督耶穌的範疇裏」經歷神「按著祂……的豐富」（當聖）「榮耀地、豐富地、以能彰顯上帝的榮耀的方式」供給他們一切的需要（腓四 19）；[15] 又使他們認識神「彰顯在那蒙恩、早已預備要得榮耀的器皿上」的「豐盛的榮耀」（羅九 23，新譯），以及「他慈惠寬容與恒忍之豐富」（二4），並使他們認識「上帝的豐富、智慧和知識，是多麼的

14 LN 57.104: 'to be generous, to give of one's wealth'.

15 將此節原文的三個介詞片語（ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ, κατὰ τὸ πλοῦτος αὐτοῦ, ἐν δόξῃ）如此分開來解釋，詳參《腓》494-96。

高深」（十一33，新譯）。[16]

「所有求告他的人」回應了首句的「並不分猶太人和希臘人」（新譯）。[17]「求告」原文為中間語態，直接受詞「他」字表達求告的對象；這種結構在聖經以外的希臘文獻常用來指向神明祈求，在七十士譯本也常有向神祈禱之意；[18] 葛嵐斐認為它在本節的意思也是向基督禱告，這專門意義由第十三節證實了。[19] 穆爾則認為此解釋不大可能，新約的用法反而提示籲請基督的憐憫和恩寵之意。[20] 不過，除了向神祈禱和求神幫助[21]等意思，「求告耶和華的名」可指敬拜耶和華（例如：創四 26，十二 8），或承認耶和華的名（例

16 以上十節經文（由弗三8算起，二17不算在內），原文皆含 πλοῦτος（豐富／豐盛；西二2的「充分」）一詞（參《羅》1.345 註6）；cf. Dunn 2.610. 只有一次（弗三8）是指基督本身的豐盛（另二次分別指福音和信徒〔西一27，二2〕）；但基督作為中介者可以將神的豐盛傳送給信徒，更何況基督有神的本質，並與神同享「主」權，神的豐盛在某意義上也是祂的豐盛。哥林多的信徒「藉著他〔基督〕，……在一切事上，在一切言論和知識上，都成了富有的」（林前一5，思高）；神又能使他們「凡事富裕，就可以慷慨捐輸」（林後九11，新譯）；兩節原文用動詞 πλουτίζω（使之富裕）。

17 Fitzmyer II 592 認為，「所有」不僅指 12a 的「猶太人和希臘人」或九 30～31 的以色列和外邦人，而是指所有的人（'all human beings'）。可是，猶太人將世界分為以色列和外邦，「先是猶太人，後是希臘人」（一16）同樣代表了整個世界（參《羅》1.242 連註16、17），兩對詞語都是指「所有的人」。

18 例如：申四7；撒上十二17、18；撒下二十二4、7；詩十八3（LXX 十七4）、6（LXX 7）。甚至動詞沒有受詞也可表達此意思：詩四1（LXX 2）；參：徒七59。

19 Cranfield 2.532. Cf. Schreiner 562 n.27（不過，作者同時指出，猶太人的思想並不把禱告和敬拜分開，因為同一位神同時是禱告和敬拜的對象）。原文動詞為 ἐπικαλέω；除了本節和隨後三節各一次，在保羅書信另外出現三次（林前一2；林後一23；提後二22），新約全部三十次。李常受 345（cf. Witness 273-74）認為，「呼求主與僅僅向祂禱告不一樣。……雖然我們可以默默的禱告主，但呼求主需要向祂呼喊，發出聽得見的聲音。」如此解釋是否有過分倚賴「呼求」（呂譯）這中譯法之嫌？

20 Moo III 660 n.75. 作者區別 'calling on Christ in prayer' 和 'an appeal to Christ for mercy and favor'.

21 例如：求神給予救恩（珥二32〔LXX 三5〕）或施行拯救（詩五十〔四十九〕15，一一六〔一一四〕4）。

如：詩一一六13、17〔七十士譯本一一五4、8〕）；[22]「不呼號你名的列國」與「不承認你的異民」（詩七十九〔七十士譯本七十八〕6，思高）構成同義平行（參：耶十25），「求告〔耶和華〕的名」則表示承認「耶和華是我們的神」，也被耶和華承認「這是我的子民」（亞十三9）。由此看來，當早期的基督徒以「求告我〔們的〕主耶穌基督之名的人」（林前一2）自稱時（參：徒九14、21），此詞可能包括兩方面的意思：他們承認耶穌為主，是他們所信賴和敬拜的對象；因而**也是**他們禱告的對象。[23] 按這種理解，這第三句（12c）的意思即是：基督對所有承認祂的名並尋求祂的幫助的人，「都是富有慈惠的」（思高）。

十13 「因爲『凡求告主名的就必得救。』」

保羅再次（參 11 節）引用聖經的話來證實上文（12b）的論點（「因為」，思高作「的確」），所引的是約珥書二章三十二節首句的主要部分，引句與七十士譯本（三5）完全相同；「凡」字在原句已有，不是（如在 11 節）保羅加上的。**按原句的文理**，「凡求告主名的」指每一個求告**耶和華**之名的**猶太人**；神應許祂的子民以色列（二 18、23、26、27），「在耶和華大而可畏的日子……凡求告主名的就必得救」（31、32 節）；外邦要受神的審判（三1～16a），但住在錫安祂的聖山上的耶和華，「要作他百姓的避難所，作以色列人的保障」（三16b）。**在保羅的引用下**，「凡求告主

---

22 Manson 948*b* (§824i) 乾脆地說：在希伯來文，「求告主的名」即是承認祂。

23 Cf. Murray 2.57; Schreiner 562 n.27. Black 146 解釋為「承認自己是基督徒」。參較：Fee, *First Corinthians* 33-34 n.26; Stuhlmacher 157; W. Kirchschläger, *EDNT* 29*b*. 如葛嵐斐所指出，在十誡的第一、二誡（出二十2～6；申五7～10）的事實底下（參：申六4；賽四十二8；太四10；可十二29、32；羅三30），保羅以基督為禱告（筆者會加上：及敬拜）的對象而完全不覺得有任何反感，這表示（保羅認為是這樣，事實也是這樣）基督是真神。Cf. Cranfield 2.532, 839; Cranfield, 'Evidence of Romans' 274-75. 亦參下註末部分。

名的」獲得更廣的意思，指每一個求告基督之名的人，[1] 不論是猶太人或希臘人（12 節）。[2] 下文（14～17 節）提示，求告基督的名意即以信心回應福音的宣講，而承認基督為復活的主，就如彼得在五旬節證道時，引用約珥書同一節及其上文（即是引二 28～32〔七十士譯本三 1～5〕）向他的聽眾所呼籲的（徒二 14～36，尤其是 17～21、32～36 節）。[3] 本節與第十一節互相解釋，[4] 這事實同樣表明「求告主名」包括「信靠他」的意思。如在第九節一樣，未來時態的「得救」一詞可能是指至終的得救，[5] 儘管信徒在現今已可預嚐有待末日才完全實現的救恩。[6]

上兩節將信心的普世有效性歸因於基督普世性的主權和慷慨

---

1 Moule 151 指出，「凡求告」隱含了一條件子句「若有任何人求告」。上文（十 12 註釋第二段之〔二〕〔395〕）已辯證，本節和 12 節的「主」應解為指被高舉的基督：cf. Leenhardt 272; Whiteley, *Theology* 106; L. W. Hurtado, *DPL* 563*b*; Richardson, *God* 283-84, 288. Harrison 113（海爾遜 240）指出，珥二 32 的「主」被認同為主耶穌基督，此事實對拒絕承認基督有完全的神性的人構成難題。參上註。

2 Cf. Chae 243-44, 296; Allen, *Joel* 101-2, 104-5; Fitzmyer III 168-69. 第一位作者強調（296-97），保羅引用了一段按原意是對外邦人不利的經文，來辯證外邦人已被納入神的拯救計畫之內，這種令人矚目的做法可歸因於保羅自覺是外邦人的使徒，他刻意要為外邦信徒爭取神的真子民的地位。Sanders（'Paul' 126）認為，（1）11～13 節這種以基督為標準的「普救論」（'Christological universalism'）顯然變成一種「排他主義」（'exclusivism'），尤其是把多數猶太人拒諸門外；（2）但保羅拒絕他自己這立場的邏輯，他不願放棄以色列蒙揀選的觀念，在十一章再回到這觀念上。第一點是正確的，第二點首句則值得置疑（參十一 19～23）。Motyer 107-8 認為，保羅引用珥二 32（LXX 三 5）的部分目的，是要表示（如引句的原意）以色列將獲得復原，此復原的性質見於第十一章。筆者倒認為以色列將要復原的意思在這裏並不明顯，保羅用引句的目的似乎只是要指出「藉信基督得救」這方法的普世有效性，以及這方法尤其對外邦人的意義（參本註首三行）。

3 Cf. Wall, 'Israel' 457.

4 Käsemann 292.

5 So, e.g., Morris 388. 參十 9 註釋倒數第二段（上面 385-86）。

6 參十 10 註釋末段末（上面 389）。如奧古斯丁所言，藉著相信耶穌基督，我們獲賜（1）救恩微小的開始，以及（2）我們存著盼望所等待的、救恩之成為完全（see Bray 278*b*）。

（就如三 29～30 把信心的普世有效性歸因於神的獨一無二），而本節則再次把原指神的話用在基督身上，再一次強調凡信靠基督、求告祂的名者都必得救。就是這樣，本段這最後數節（11～13 節）重拾並擴充第四節「凡信他的」那個思想，清楚表明因信稱義的福音是為所有的人的，就如在前的幾節（5～10 節）解釋，這因信稱義之道並非遙不可及或難以實行，而是已臨近眾人，且所要求的只是人口心一致地承認基督是復活的主。

3 以色列實難辭其咎（十 14～21）

14 然而，人未曾信他，怎能求他呢？未曾聽見他，怎能信他呢？沒有傳道的，怎能聽見呢？

15 若沒有奉差遣，怎能傳道呢？如經上所記：「報福音、傳喜訊的人，他們的腳蹤何等佳美！」

16 只是人沒有都聽從福音，因為以賽亞說：「主啊，我們所傳的有誰信呢？」

17 可見，信道是從聽道來的，聽道是從基督的話來的。

18 但我說，人沒有聽見嗎？誠然聽見了。

他們的聲音傳遍天下；

他們的言語傳到地極。

19 我再說，以色列人不知道嗎？先有摩西說：

我要用那不成子民的惹動你們的憤恨；

我要用那無知的民觸動你們的怒氣。

20 又有以賽亞放膽說：

沒有尋找我的，我叫他們遇見；

沒有訪問我的，我向他們顯現。

21 至於以色列人，他說：「我整天伸手招呼那悖逆頂嘴的百姓。」

a 誠然聽見卻不相信（十 14～18）

十 14 「然而，人未曾信他，怎能求他呢？未曾聽見他，怎能信他呢？沒有傳道的，怎能聽見呢？」

十 15a 「若沒有奉差遣，怎能傳道呢？」

「然而」、「但是」（思高、金譯）、「可是」（當代、現中）等譯法，將原文小字視為具反語氣的意思。[1] 不過，此字在這裏的上下文都與問句連著使用來引介新的一段（九 14、30，十一 1、11；亦參五 1，六 1，十二 1），[2] 且都是具其通常的推理意思，在這裏應作同樣解釋。[3] 按這種理解，上一段（5～13 節）末句剛申述了「得救的條件就是求告主名」，保羅就在本段的開首就此結論提出進一步的問題：那麼／既是這樣，求告主名的條件是甚麼，這些條件是否已實現呢？[4]

如在第五章（3b～4 節）和第八章（29～30 節），保羅在此（14～15a）再次使用連鎖式結構，[5] 以一連串四個平行的、辭令式的商討問句，[6] 提出了求告主名的必具條件，或可說將引至求告主名

---

1 I.e., οὖν = 'But' (RSV, TEV, NRSV, CEV). Cf. BAGD 593 (s.v. 4); Morris 389 n.53.

2 因此，本段應視為以 14 節開始。Murray 2.58 將 14～15 節連於上文，即是以 16 節開始新一段，但是他承認，這兩節的思想與下文的關係更為密切。參鮑 2.50 註 146。另一些分段法見 Moo III 662 n.4 所提作者。

3 I.e., οὖν = inferential 'then' (KJV, NIV, NKJV, NAS). Cf. BAGD 593 (s.v. 1 c γ).

4 SH 294.

5 此結構的解釋見《羅》2.42 註 7；參《羅》2.728。Aageson（*Written* 56）將此現象——第一問句的第二個動詞（按原文次序）在第二問句被複述，如此類推——描寫為 'a case of verbal generation'.

6 這四句的辭令性質是毋庸置疑的（BDF §493[3]）；釋經者多稱這幾句為辭令式問句（'rhetorical questions': Dunn 2.628; Moo III 662, 663; Schreiner 564）。不過，四句所用的動詞皆為商討式的假設式語法（deliberative subjunctives: BDF §366[1]; Wallace 467）——其古卷證據比未來時態直說式語法動詞的異文較強（see SH 295-96; Schreiner 575）——因而這四句應視為不僅是辭令式的，更是商討式的問句（'rhetorical deliberative question[s]': Burton §169[d]; cf. Aageson, *Written* 55），意即 'how are they to . . .?' Cf. Morris 389 n.54; SH 295.

這終點的過程中的四個步驟「倒數」出來。[7]四句在原文都沒有明白表達的主詞，所用的動詞皆為複數第三人稱，即隱含著的主詞是「他們」（現中）。有認為（一）這主詞是指猶太人，因保羅的思路如今已完全地轉到以色列沒有相信基督這問題上；鑑於本分段（九 30～十 21）的論證之性質，四個問句的動詞之主詞最宜視為與九章三十二節、十章二和三節的複數第三人稱的動詞之主詞相同，即是猶太人。[8] 亦有認為（二）這主詞（在 14～18 節）是指所有人，只是保羅尤其想到自己的同胞。[9]可能**最中肯的看法**是：（三）第一問句「求告」（14a）的主詞必然是第十二節的「一切求告他的人」，即是所有求告基督的猶太人和外邦人；保羅在十一至十三節曾三次強調後面這個思想——他把「凡」字加進以賽亞書的引句裏（11 節），強調同一位主是猶太人和外邦人的主（12 節），並引約珥書二章二十三節（七十士譯本三 5）來證明「凡求告主名的就必得救」（13 節）——而並無證據表示，第十四節的主詞已有所改變。既然第一問句「求告」的主詞是猶太人和外邦人，這就斷定了其餘三個問句的主詞「他們」也都是指猶太人和外邦人，即是籠統性的「人」（如多數中譯本），不是單指猶太人或單指外邦人。[10]到了第

---

7 Cf. Cranfield 2.505, 533-34; Edwards 256. Käsemann 293 用了一整句（'the chain-syllogism in which each question retraces part of the previous one'）來翻譯德文原來的詞語（'des rückläufigen Kettenschlusses' = the retrogressive/reversed sorites〔*An die Römer* [2nd ed.; Tübingen 1974] 281〕）。

8 依次見 Dunn 2.628 及 Cranfield 2.533, 538（cf. SH 298; Moo, 'Romans 9-11' 245 n.5〔但見下註〕；鮑 2.51）。若是這樣，保羅從 14 節開始便是在想及猶太人，只是到了 19 節才明白地以「以色列」（呂譯）為主詞，這類似他在第二章的做法：從 1 節開始，猶太人就已是 1～16 節該段話隱藏的對象，儘管保羅到了 17 節才清楚表明他的對象是誰（《羅》1.337）。

9 Morris 389; Sandnes, 'Rom 10:14-18' 157; Schlier 316 with n.1; Moo III 662-63（但見上註）。

10 Bell 83-84 (cf. 87). Watson（*Paul* 166-67）認為本段（14～21 節）的題目是向外邦人的傳道事工，保羅的目的是要辯證，猶太人應從他們自己的聖經知道，救恩將會被傳給外邦人，這涉及大部分的猶太人將會被棄。伯拉斜認為，第一問句（14a）是猶太人提出的、關乎外邦人的一項異議，即他們不會求告主名（see Bray 279*b*）（按這種理解，οὖν 要解為「然而」〔參上面註 1 及所屬正文〕）。

十六節，「猶太人」才進到「前景」（與「背景」相對），[11] 到了第十九節保羅才明白地提到他們。

如上所言，引致「求告主名」這終點的過程中的四個步驟或必備條件，在這裏是按照與其必須依次完成的次序**相反的次序**列出的。（丁）「人所沒**相信**的、人怎能呼求呢？」（14a，呂譯）[12]——「相信」原文的過去不定時時態，可能表達「相信」這種狀態的開始。[13] 斯托得認為，由於使人得救的信心被描寫為「求告」基督的名，這裏的「相信」必然是「求告」之前一階段的事，指相信那些包括在祂的名字裏面的、關於耶穌的事實。[14] 這看法值得置疑，理由有二：（1）原文所用的結構並不表達相信的內容。[15]（2）「相信」和「求告」的關係就如「心裏相信」和「以口宣認」（9 節）的關係一樣：[16] 內心的相信引致、表達於外在的求告。雖然二者是一

11　Cf. Schreiner 566 with n.2. Bell 84 n.7 同意保羅在 16 節主要想到猶太人，但作者認為 17～18 節的思想又回到猶太人和外邦人二者上。筆者倒認為，保羅一經在 16 節開始主要想及猶太人，他在 17～18 節也是尤其想到猶太人。

12　在 ἐπικαλέσωνται εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν 這結構裏面，（1）εἰς 並非連於第一個動詞，因 ἐπικαλέομαι 之後取直接受格（不需介系詞）（見 12、13 節）；這就是說，εἰς ὃν 是 ὃν εἰς ὃν 的縮寫，εἰς ὃν 的「先行詞本節沒有寫出來」（活泉 168）。（2）εἰς 是連於在後的動詞，得出 ἐπίστευσαν εἰς 這個結構。πιστεύειν εἰς 這語法不見於古典希臘文及 LXX（只是次經傳道經三十八 31 用了 εἰς χεῖρας αὐτῶν ἐνεπίστευσαν 這講法），可能是仿照希伯來文的 האמין ב 而成（so M. J. Harris, *DNTT* 3.1212）；不過，由於 LXX 並不是用 εἰς 來翻譯希伯來文那個介系詞，而是以簡單的間接受格表達，故 πιστεύειν εἰς 這語法較可能是基督教的獨特創作（Ladd, *Theology* 272）。Stott 285-86 謂此結構在保羅書信只見於此處，這話不確：此結構另見於加二 16；腓一 29（另參：西二 5）。

13　I.e., ἐπίστευσαν = ingressive aorist, meaning '(in whom they have not) come to believe' (Black 147). Cf. Burton §41 (the inceptive aorist); Moule 10.

14　Stott 286.

15　原文結構見上面註 12。πιστεύειν ὅτι（參十 9 註釋註 23〔上面 383〕）才是表達所信的內容。

16　比較 9～10 節和 13 節，可見「以口宣認」和「求告主名」（當然二者的前設都是「心裏相信」）有同樣的功效，就是使人得救。

體的兩面，但從邏輯的角度而言，相信可正確地視為求告的「條件」，不必解為僅指所信之事的內容。[17]

（丙）「所沒聽到的、人怎能相信呢？」（14b，呂譯）[18] —— 若「聽到」的意思是「聽到關於某人的事」，本句的意思便是：人沒有聽到關於基督的信息（即是沒有聽到基督被宣講），怎能相信祂呢？這是多數英譯本所反映的意思。[19] 第十八節似乎支持這種理解：「人沒有聽見嗎？」的回答是，「誠然聽見了。……他們的言語傳到地極。」這表示所聽見的是傳道者的信息。[20] **可是**，本句在原文的結構是「聽」字加上**所有格**的關係代名詞「他」字；按古典希臘文的用法，這種結構表示所被聽見的是那人自己的話，即所聽見的是「他」而不是「關乎他〔的信息〕」，用動詞加上**直拉受格**的「他」（如在弗四 21）才是「聽到關乎他〔的信息〕」之意；[21]

---

17 Williams（'*Pistis Christou*' 442-43）認為，就如信徒是藉著「受洗歸入基督」（六 3）而成為「在基督裏」，πιστεύειν εἰς Χριστόν（「信入基督裏」）的意思不是以基督為信心的對象，而是藉著相信（那論及「神在基督裏並藉著基督完成救贖」的福音）而得以成為「在基督裏」；εἰς 在此表達動態、改變、從一種存在體系（'order of existence'; 參《羅》1.549 註 7）轉到另一種。換句話說，進入基督裏的方法就是採納基督所示範的那種生活態度，即是像基督一樣地信靠那叫祂從死裏復活的神。如此相信就使人與基督一同站立在由祂的死與復活所開創的「力場」（'power field'）〔即是能力範疇〕中，成為「基督信心」（'Christ-faith'）的受益人。此解釋流於牽強，且不必要地將事情複雜化。

18 在 πιστεύσωσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν 這結構裏面，οὗ 的「先行詞也沒有寫出來」（活泉 169），就如 14a 的 ὃν 字的前述詞沒有表達出來一樣（參上面註 12 之〔1〕）。這就是說，在 οὗ 之前應補充 εἰς ὅν（Cranfield 2.534）；亦可將 οὗ 視為代替了 εἰς τοῦτον οὗ（SH 296）。οὗ 在此不能解為「在那裏」（'where'），因為這樣解釋會完全破壞四個問句的連貫性（同上）。

19 I.e., οὗ = περὶ οὗ, 'of whom / about him' (KJV, RSV, NIV, NKJV, NRSV; Phillips / CEV); cf. NEB. BAGD 32 (s.v. ἀκούω, 3 b) 也是理解為 'of whom'; 但作者並無提供其他例證。支持這種理解的還有 Black 147-48; Mounce 211 n.61. TEV 甚至意譯為 'heard the message'.

20 Bell 158. 留意作者並不支持正文的「這種理解」。

21 Cf. BDF §173(1); Lincoln, *Ephesians* 280; Fitzmyer II 596. Thayer 23 (s.v. II 2) 指出，'ἀκούειν is not joined with the genitive of the obj. unless one hear the person or thing with his own ears'.

而至少就「聽」字加上所有格此結構而論，新約保持了古典希臘文的用法。[22] 按這種理解，本句較宜譯為「沒有／未曾聽見他，怎能信他呢？」（14b，新譯／新和）；[23] 這話的含義是，真正的宣講是基督自己透過傳道者所傳的信息對人說話，人不僅是聽到關乎基督的事，而是聽見基督自己（參：路十16；林後十三3）。[24]

（乙）「沒有宣傳的，人怎能聽見呢？」（14c，呂譯）——「宣傳」原文是指公開地宣講宗教真理及原則，並催促聽者接受和依循；在此意即「傳道」或「宣講」。[25]「宣講者」（思高、金譯）在原文不是名詞，而是分詞作名詞用（「傳道的〔人〕」）；[26] 前者著眼於宣講者的身分，後者則較多表達宣講的活動，因而更具動感。[27] 保羅

---

22 Cf. MHT 3.233-34. Bell 159 列出了新約用 ἀκούειν + genitive (of person) 這結構的所有例子，在其中，所有格所指的都是被聽見在說話的那人（嚴格地說，作者所包括的徒二十二1、9 和啟十六7不屬此類，因其中的所有格所指的不是人，而依次是保羅的分訴、基督的聲音，和祭壇）。徒十四9是至清楚的一個例子：οὗτος ἤκουσεν τοῦ Παύλου λαλοῦντος =「這個人聽保羅講論」。作者（貝理察）繼而指出，按常理而論，若保羅在本句的意思是「聽到關乎基督的信息」，他會使用直接受格（如在帖後三11：ἀκούομεν γάρ τινας περιπατοῦντας）或 ἀκούειν περί（參：可五27，七25；路十六2）。

23 I.e., οὗ οὐκ ἤκουσαν = 'whom they have not heard' (RV, NASB, NAS; Barrett 189; Murray 2.58); cf. Bruce, *Paraphrase* 217; Butler, 'Object' 18.

24 Cf. Thayer 23 (s.v. II 2 a α); SH 296; Barrett, *Reading* 56; Cranfield 2.534; Morris 390 with n.56; Moo III 663 n.11; G. Friedrich, *TDNT* 3.708; 鮑 2.51 註 148。（1）Motyer 113 直言，NIV 的譯文（參上面註19）加上 of 字是錯誤的做法。Schlatter (E) 216 解為「理會」（'heed'），意即留心聆聽講者並明白他的話；賈 168 的解釋更進一步：「以所言之『聽見，』不僅耳中聽聞之言，乃在心中覺悟，使其屬靈之耳頓開之意。」（2）Schlier 316 和 Käsemann 294 將「聽見他」解為指傳道者。不過，如上文所指出，οὗ 隱含著 εἰς ὅν 之意（見上面註18），因而所聽見的和所相信的是同一位，即基督（cf. Bell 159）。

25 LN 33.256.

26 即原文不是 κήρυξ（提前二7；提後一11；彼後二5〔新約僅此三次〕），而是 κηρύσσων（參《羅》1.397 註3）。

27 Morris 390 n.58.

不用前者而用後者，也許是為要保持四個問句裏面所用的都是動詞。本問句反映當時的社會實況，在其中宣講者的角色極其重要；保羅沒有設想透過文字「傳揚」（新譯）和領受信息之可能，因為在一世紀的社會裏，主要的傳播工具是口頭的傳遞。[28]

（甲）「沒有奉差派，怎能傳呢？」（15a，現中）——這兩個複數動詞的主詞可從上一節單數的「宣講者」補充進來。[29] 莫理斯認為，「傳」字正當地指一位「報信者」（他受託宣揚一個信息）的行動，因而隱含著一更高的權威之意；一個自己差派自己的報信者是言辭上的矛盾。[30] 不過，正因為保羅沒有使用名詞「報信／宣講者」，本問句便在邏輯上並非無懈可擊：沒有相信就不能求告、沒有聽見就不能相信、沒有宣講就不能聽見，此三者各自在邏輯上都必然如此；但在理論上，沒有奉差派的也可以從事宣揚的活動（參：徒十五 24；耶十四 14，二十三 21，二十七 15）。保羅卻認為在宣講的行動之先必須有奉差派的事實，這是由於這裏所說的是傳揚福音，而在保羅的觀念中，真正的傳福音者必須是被神差派（林前一 17；林後二 17〔參現中〕）、蒙神授權（加一 11～12、15～16）、受神委託（加二 7；帖前二 4；提前一 11）去傳揚神的信息的人。[31] 保羅可能在這裏特別想到基督的使徒，他們奉差派傳揚福音，就如舊約的先知受託為神的代言人（參〔例如〕：耶七 25，二十六 5，二十九 19，三十五 15，四十四 4）；[32] 或更明確地想到他自己奉差遣傳福音的事實（參：羅一 1，「為了福音被分別出來」

---

28 Cf. Dunn 2.621; Morris 390; Stott 286.

29 Cranfield 2.534.

30 Morris 390.

31 Cf. Bell 157-58.

32 Cf. Käsemann 294. Leenhardt 273 認為，保羅不用明說這些人是使徒，因為此事實是夠明顯的。E. Schweizer（*TDNT* 8.376 with n.303）則認為所指的是籠統性的差遣先知和教師。

〔呂譯〕）。[33]

就是這樣，這四個問句（14～15a）以一幾乎牢不可破的鎖鏈之形式將五個行動緊扣在一起：神／基督差派使徒、他們宣講福音、人聽見並相信、他們求告主的名（求告主名者都必得救）；前二者基本上屬於神的主動（儘管祂使用人），後三者屬於人的回應。保羅隨即（15b）引用舊約來表明，神採取主動的那兩個行動已經發生了。[34] 在本段餘下的數節，保羅進一步辯證，以色列誠然聽見了福音的宣講（17～18 節），也明白了福音（19～20 節），只是悖逆不信（21、16 節）——這就是鎖鏈被破壞的環節——因此他們被拒於救恩門外是咎由自取的。[35]

十 15b　「如經上所記：『報福音、傳喜訊的人，他們的腳蹤何等佳美！』」

這是信上第九次使用「如經上所記」此引句公式，[1] 引句出自以賽亞書五十二章七節。[2] 該節說：「那報佳音，傳平安，報好信，傳救恩的，對錫安說：『你的神作王了！』這人的腳登山〔思高、新譯：在山上〕何等佳美。」七十士譯本該節的意思是：「（我在這裏）作為在山上的美麗，作為傳揚和平佳音者的腳，作為傳喜訊者：因我要宣佈你的救恩，說，錫安阿，你的神要作王。」[3] 比較之

33　Gaston（*Paul* 131）說，這四個問句讀起來好像保羅的自傳：他奉派為使徒，他宣講福音，外邦人聽見，他們相信，他們求告耶和華的名，因此他們如今被納入神的子民內。

34　Byrne 324. 參十 15b 註釋末段（下面 413）。

35　參十 14～21 註釋總結（下面 452）。

1　參《羅》1.263 註 1，402 註 2。

2　安波羅修註釋認為引句出自鴻一 15（LXX 二 1）（see Bray 280*a*）；LXX 鴻二 1a 作：ἰδοὺ ἐπὶ τὰ ὄρη οἱ πόδες εὐαγγελιζομένου καὶ ἀπαγγέλλοντος εἰρήνην. 但保羅的引句（見註 4）與賽五十二 7 的字句（見註 3）較相似（Schreiner 568）。

3　(πάρειμι [v. 6]) ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά, ὅτι ἀκουστὴν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου λέγων Σιων βασιλεύσει σου ὁ θεός. 參

下，可見希伯來經文的原意被七十士譯本的譯法弄得含糊了！保羅的引句[4]接近希伯來文文本多過接近七十士譯本，[5]這現象可解釋為保羅自己翻譯了希伯來文該節的要旨；[6]不過，保羅較可能是依賴一份「非標準」的七十士譯本文本（見下段）。

保羅的引句與七十士譯本的主要差異（及可能的解釋）如下：（一）以「佳美」（形容詞）取代「美麗」（名詞）。[7]有認為保羅在這裏直接翻譯了希伯來文原字；[8]或認為引句所來自的希臘文文本，是被修訂過而成為較接近「原始馬索拉抄本」的希伯來文文本的，保羅曾從這一類的希臘文文本取得以賽亞書八章十四節的引句（引於羅九33）。[9]較可取的是斯丹理所提供的解釋：七十士譯本某些古卷（屬所謂「路迦諾」文本）所顯示的以賽亞書五十二章七節，大致上與保羅的引句相同，而二者有歧異之處正是保羅最可能曾進行修正之處，修正的目的是要使來源文本的語句更符合保羅對

較 LXE: '(I am present) as *a season of* beauty upon the mountains, as the feet of one preaching glad tidings of peace, as one preaching good news: for I will publish thy salvation, saying, O Sion, thy God shall reign.'（斜體為筆者所加。）Barr（'LXX' 600）指出，ὥρα 的意思必定是「美麗」，因為這意思是從希伯來文的 נאוו（意即「美麗」）通到 ὥρα 的唯一道路。

4 ὡς ὡραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων [τὰ] ἀγαθά.

5 留意 LXX 將 7 節和 6 節在造句法上緊連起來（見上面註 3），以致帶來好消息的是神自己。這意思並不符合保羅要表達的思想：傳訊者是傳福音的人，如他自己（Wagner, 'Romans' 215-16 n. 61）。

6 So Bruce 196; similarly, Schreiner 568. Bell 88 則認為保羅同時使用希伯來文及 LXX 的文本。

7 即是以 ὡραῖοι 取代 ὥρα. 參上面註 3 末部分。

8 Ellis, *Paul's Use* 14 with n.5, cf. 12 with n.3, 16 with n.3.

9 D.-A. Koch 的解釋，引於 Stanley, *Scripture* 135; 參九 33 註釋註 15 及所屬正文（上面 284-85）。斯丹理認為，保羅引句之簡短，以及（看似）被他修改過的跡象之多，不容許將他的引句直接與希伯來文文本或較後期被猶太人修正過的 LXX 文本比較。作者（134-35）又引述另二個解釋：保羅依賴一早期的他爾根（亞蘭文註譯）；LXX 本身的經文受到損毀，其原來的語句和保羅的引句相同（Barr [art. cit. 601] 認為不應排除後者）。

引句的應用。[10] 由此看來，保羅在這裏很可能是引用了一被修正過的七十士譯本文本。[11]

（二）保羅的引句將來源句的「在山上」一詞省略，這詞在其原來的文理中形容「爬山越嶺而來的使者」（賽五十二7，現中）帶著救恩的信息臨近錫安山，為該段描述加上一點地方色彩；這對保羅引句的用途卻並不合適，因保羅用引句來表示福音使者已奉差派，而他們傳福音的範圍是「全地」，包括「地極」（參 18 節）。[12]（三）引句又省略了原句的「傳平安」一詞（直譯作「傳平安的信

---

10 比較保羅的引句（見上面註 4）和「路迦諾」（'Lucianic'）的語句：ὡς ὡραῖοι <u>ἐπὶ τῶν ὀρέων</u> [οἱ] πόδες <u>εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης</u> εὐαγγελιζομέν<u>ου</u> ἀγαθά.（底線表示歧異之處。）這語句不可能是在羅十 15 之影響下形成的，因為這語句缺少保羅引句的特色：保羅省略了 ἐπὶ τῶν ὀρέων，將單數的 εὐαγγελιζομένου 改為複數的 εὐαγγελιζομένων，並在此字之前加上冠詞，可能還在 ἀγαθά 之前加上冠詞。Cf. Stanley, *Scripture* 136 with n.169. 關於保羅的引句缺少了加上底線的第二個片語這一點，見下文（三）的討論。關於四世紀的「路迦諾版本」（the recension of Lucian）可參 S. K. Soderlund, *ISBE* 4.405*b*.

11 詳見 Stanley, *Scripture* 135-37. 不過，作者（136 n.170）認為 ὥρα 的意思是「春天」，ὡραῖοι 的意思是「及時、合時」，這一點為 Barr（art. cit. 600-1）所質疑：後者認為，ὡραῖοι 在 LXX 正常的意思是「美麗」，ὥρα 的意思也必然是「美麗」（見上面註 3 末部分）；LXX「作為在山上的美麗」是希伯來原文奇怪的譯法，且很可能會引致很多誤解，該節的造句法又複雜，因此很可能保羅所用的「原典」（*Vorlage*: 參《羅》2.781 註 2）早就把 ὥρα 改為 ὡραῖοι.

12 Cf. Stanley, *Scripture* 137. Bell 85 (cf. 88) 認為，是項省略表示保羅在此意欲表明，宣教士不是只被差到耶路撒冷的猶太人，而是到全世界的人——猶太人和外邦人。Moo III 663 n.12 認為，保羅沒有引用賽五十二 7c（其中提到「傳救恩」）是令人感到有點奇怪的。但是那個救恩信息是「對錫安說」的，因此與普世性福音的觀念不符；這足以解釋為何保羅的引句沒有包括 7c（Chae 245）。

引句又：（1）省略了 LXX 的第二個 ὡς字（參上面註 3），在保羅所用的「原典」已是這樣（Stanley, *Scripture* 137）（參下面註 14）；（2）在 πόδες之前有 οἱ 字，這冠詞可能是保羅所用的「原典」已有的，也可能是保羅將原句單數的 εὐαγγελιζομένου 改為複數有冠詞的 τῶν εὐαγγελιζομένων 時（見下文之〔四〕）一併加上的（ibid. 137-38）。

息」）。[13] 保羅把這詞省略為要收辭令之效，或因他認為這詞是多餘或不切題，這些可能都被一件事實排除了：「聽」在此數節（14～18 節）是個重要的題目；第十六節的「所傳的」和十七節的「聽道」（兩次）原文正是被省略的「信息」一詞，引句若保留「傳平安的信息」一詞可提供與下文極佳的聯繫。因此，這詞被省略最可能的解釋是，在保羅所用的「原典」上已是這樣，其原因是抄寫員的目光從一個「傳」字跳到另一個「傳」字，從而漏抄了中間的幾個字。[14]

（四）引句將原是主格單數的分詞「傳」字（作名詞用）改為所有格複數，並且加上冠詞。[15] 這牽涉三個步驟：[16] 首先，保羅所

---

13 εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης. 一些古卷在羅十 15 的 οἱ πόδες 與 τῶν εὐαγγελιζομένων 之間有 τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην 此片語；KJV/NKJV 的翻譯（'them that / those who preach the gospel of peace'）反映了這語句。若此片語是原來的，則抄寫員的目光可能是從第一個 τῶν εὐαγγελιζομένων 跳到第二個 τῶν εὐαγγελιζομένων，因而得出較短的語句。但支持短語句的古卷證據較強；因此，（1）此片語一般被認為是由抄寫員加插進去的，為要使保羅的引句更完全地與 LXX 的原句相符（so Metzger 525 = Metzger II 463; Cranfield 2.534-35 n.4; Dunn 2.619 n.c; Moo III 661 n. 1; Schreiner 575-76）。（2）Stanley（*Scripture* 138）對此解釋提出異議，他的問題是：抄寫員為甚麼要把 LXX 的 ἀκοὴν εἰρήνης 改成簡單的 εἰρήνην 呢？作者（138-39）提供另一解釋：這改動是在保羅或其後的抄寫員所用的 LXX 文本上已經發生，大抵是意外地合併了（甲）LXX 的語句和（乙）亞居拉（Aquila of Pontus, cf. *EBD* 69*a-b*）或辛馬庫（Symmachus, cf. M. W. Anderson, *NIDCC* 946*b*）譯本（或二者背後的文本）於賽五十二 7 的語句之結果（亞氏和辛氏的譯本皆作 εἰρήνην，但此字之前的動詞並不是 εὐαγγελίζομαι）。其後有抄寫員將此合併的語句加進保羅的引句中。

14 Stanley, *Scripture* 139. 即是保羅「原典」的抄寫員面對著 LXX εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης ὡς εὐαγγελιζόμενος（見上面註 3）時，他的目光從首字跳到末字，其效果就是漏抄了前四個字。參上面註 12 第二段之（1）。

15 即是 LXX 的 εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά 變成引句的 τῶν εὐαγγελιζομένων ἀγαθά. Carson（*Inclusive* 115-16）以此為新約引句用複數的希臘字來翻譯希伯來文表示類別的單數字（'generic singular'）的例子；另二個例子見於羅三 18（參《羅》1.460-61），四 7（以「那些人」代替原來的「那人」）。不過，本節的改動似乎是有特別原因的（見下文），因而有別於另外那兩個例子。

16 Cf. Stanley, *Scripture* 140-41.

用的「原典」可能已把主格單數改為所有格單數（見註 10）。其次，複數的「傳」字不能從七十士譯本的文本傳統或從原句的文理獲得支持，但在保羅引句的文理中是完全合適的，因為保羅將引句的傳信者解釋為指傳揚基督福音的人（特別留意 15a 複數的動詞「傳道」）。[17] 因此，將單數改為複數最宜視為出自保羅的手筆。[18] 最後，單數的「傳」字一經被改為複數，在此字之前也就必須加上複數同格的冠詞。[19]（五）保羅的引句又在「喜訊」原文之前加上冠詞，[20] 其作用就是將傳信息者的信息認定為基督的福音。[21]

原句所說的「佳音」和「好信」，**在其文理中**是指神已擊敗巴比倫，將要再臨錫安的好消息。在拉比的著作中，以賽亞書該節（五十二 7）幾乎總是被解釋為指彌賽亞的時期。[22] **在保羅的引句裏**，原來單數的「傳信者」則被改為複數，這表示保羅並不是將以

---

17 Cf. Wagner, 'Romans' 207; Sandnes, 'Rom 10:14-18' 154; Byrne 326.

18 Stuhlmacher（'Gospel' 163 [followed by Bell 209]; cf. Stuhlmacher 158-59）認為，保羅是根據 LXX 珥三 5（MT 二 32）而作此修改的：珥三 5 用了複數的 εὐαγγελιζόμενοι 一字，保羅按照典型的拉比釋經原則（按類比而推論）將兩節連起來；對保羅而言，珥三 5 的 εὐαγγελιζόμενοι 就是基督的使徒和傳福音者。此解釋假定此字為中間語態，但 LXE 把它譯為被動語態，意思不是「傳福音的人」，而是「有好消息傳給他們的人」（'they that have glad tidings preached to them'）。

19 如 Moule 115 所指出的，希臘文文法的規則（Apollonius' canon）並不容許 ὁ λόγος ἀληθείας（主格名詞有冠詞，修飾用的所有格名詞則無冠詞）這種結構；οἱ πόδες εὐαγγελιζομένων 會違反這規則。

20 引句原來的語句有否冠詞（τὰ ἀγαθά, 或只是 ἀγαθά），古卷的證據不一：釋經者多認為有冠詞，因為 LXX 和 MT 皆無冠詞，故此，若引句原來有冠詞，此詞被省略可視為與 LXX 同化的結果；但若原來沒有冠詞，則難以明白它為何被加進經文去。Cf. SH 297; Cranfield 2.535 n.1; Schreiner 576.

21 Cranfield, loc. cit. Stanley（*Scripture* 141）則認為難以看出清楚的動機使保羅加上冠詞，因此這語句的來源是隱晦的。

22 Cranfield 2.535 n.2; Bell 87. Dunn 2.622 指出，11QMelch（庫穆蘭第十一洞穴所發現的麥基洗德古卷）15-19（應為 2.15-19，如在 Schreiner 569 n.14）將賽五十二 7 明白地解釋為「被聖靈所膏的那一位」。

賽亞書該節解為指基督，而是解釋為指眾多的宣講基督福音的人；其含義就是，保羅把以賽亞的預言看為預示了他自己（和其他使徒）向猶太人及外邦人宣揚福音。[23]「報福音、傳喜訊」較貼近原文的譯法是「傳美事之好消息」（呂譯）；保羅把以賽亞書的傳信者宣告以色列將從被擄之地歸回本土，視為宣講基督救恩的預表，因此「美事」指彌賽亞的救恩。[24]「腳蹤」或「腳步」（思高、金譯）原文只是「腳」；此字在三章十五節代表全人，「他們的腳」代表「他們」；[25] 本節的引句特別提到「腳」，則與傳信者「奔跑來報好消息」（賽五十二7，現中）或宣講福音者奉差派往全地去（參羅十18）有關。[26]

「佳美」（呂譯、當代同）、「美／美麗」（現中、新譯／思高、金譯）是原文的一種譯法；[27] 另一種譯法是「合時」、「在適當的時候」。[28] 按後一種理解，保羅要提示的意思是，神採取主動的兩項條件（差派、宣講）已在這末後的時期獲得實現。[29] 前者較

---

23 Hays, 'Isaiah' 216 with n.29. Robinson 125 指出，保羅如此解釋並非牽強的做法，反而顯示他對舊約的信息深邃的洞見：賽五十二7所傳以色列被擄之民將要重歸本土的救恩信息，就是基督教的救恩信息之原型（'prototype'）。參十16a註釋註14及所屬正文（下面417）。

24 依次見：W. Grundmann, *TDNT* 1.15（參上註所引 Robinson 的見解）；Michel 333 n.2.

25 參《羅》1.460 註36。

26 Cf. Schreiner 569.

27 I.e., ὡραῖος = 'beautiful' (Thayer 680, s.v.).（這也是此字在新約另外出現的三次〔太二十三27；徒三2、10〕的意思。）英譯本多採此譯法（KJV, RSV, NIV, NKJV, NRSV, NAS）；另有譯為 'welcome' (NEB) 或 'wonderful' (TEV; LN 78.13 [paraphrase]). 採這第一種譯法的釋經者包括：Schreiner 568-69; Hume 158; *EDNT* 3.508b; LN 79.10 ('possible alternative').

28 I.e., ὡραῖος = 'timely, happening or coming at the right time': BAGD 896 (s.v. 1); LN 67.3; Rogers 335*a-b*. 採此意思者包括：鮑 2.52；Dunn 2.621-22; Black 148; Wilckens 2.217, 228; Heil, *Hope* 72 n.23; 及下註所引作者。

29 Byrne 326. Cf. Schlier 317 ('the timely, eschatological moment'); Käsemann 294 ('the moment of the eschatological actualization of the promise').

可取，因為原文那個字（不論是在希伯來文聖經，或在保羅所用的七十士譯本文本）在其原來的文理中肯定是「美麗」之意，而此意思同樣適用於保羅引句的文理；此外，「合時」並不是「腳（蹤）」的合適伙伴（倒是「出現／來臨」的合適伙伴），在「他們的腳（蹤）何等合時」與「他們的腳（蹤）何等佳美」二個意思中，後者較為自然。傳福音者的腳被描寫為「美麗」的，大抵是因為他們輕快的步履反映了所傳信息的喜樂性質。[30]

這引句並非只是一種裝飾品，而是保羅論證中重要的一環：四個鎖鏈式問句（14～15a）的重點，按其被提及的次序來說是在最後一環，按其邏輯次序而言是在首先一環，即是「奉差派」（15a），一切有賴於此；而引句的功用就是表明「必須有人奉差派」這項條件已經實現了。[31] 既然已有人奉差派，而他們是奉差派去宣講福音，因此在這個意義上並到這個程度，引句的功用也許可以視為同時回答了四個問句中的後二個（14c～15a），表明所提出的兩項條件（必須有人奉差派、必須有人宣講福音）已經實現了。[32]

30　Murray 2.59; Cranfield 535 n.2. 俄利根指出，若以為傳福音者的腳（那是肉眼可以看見的）本身是美麗的，就是蔑視使徒的意思（see Bray 279*b*-80*a*）。

31　Cf. Käsemann 294; Bultmann, 'Römerbrief' 199; Schreiner 564.（但史銳拿隨即又解釋說，引句的要旨是傳訊者已被差遣，福音已被宣講；這等於說 14c 和 15a 的條件同時實現了。參正文下文。）Robinson 125 認為，「如經上所記」（15b）意即：聖經表明確有人受了委託傳揚福音。Moo III 663-64 認為，除了暗示 15a 所提的條件已經實現，這引句還有另一功用：提出聖經根據，以證明宣講之必須。Dunn 2.622 則以此（證明宣講之必須）為引句的唯一功用。

32　As in Cranfield 2.535; Bell 87. 參十 14～15a 註釋註 34 及所屬正文（上面 407）。另二個解釋或論點也值得一提：（1）Michel 333 認為，這四個鎖鏈式問句構成一個整體，不能分割，因此，引句並不只是連於此鎖鏈式問句中的某一部分，而是連於傳道的整個過程，這整個過程的每一部分都已在以色列發生。照樣，Sandnes（'Rom 10:14-18' 160-61）謂保羅用此引句來強調 14～15a 的鎖鏈中的每一環節都已成就在猶太人當中。可是，雖然在以色列中也有人相信福音，但保羅的著眼點卻是在負面的事實：「人沒有都聽從福音」（16a）。（2）Schreiner 568 又（參上註）認為，我們不宜過分強調此辯論（15b 是支持 15a、14c～15a，抑 14～15a）的重要性，因為 15a 的

十 16a 「只是人沒有都聽從福音，」

「只是」原文為強烈的反語詞「但／然而」（新譯／呂譯），此詞指出一個鮮明的對比：一方面，已經有人奉派傳福音（15b），另一方面，「並不是所有的人都服從了／順從福音」（思高／新譯）。「並不是所有的人」是意重語輕的反敘法（亦稱曲言法），意即「只有很少人」甚或「幾乎沒有人」！[1]但這裏的「人」是指誰呢？（一）有釋經者認為：下半節（16b）引以賽亞書五十三章一節來支持上半節的話，但以賽亞的信息是傳給「眾民族」和「眾君王」的（五十二 15a，思高），因此，保羅必然是在論及外邦人沒有聽從福音，不是猶太人。雖然保羅在這裏並無引用以賽亞書五十二章十五節，但是他在十五章二十一節引用了以賽亞書該節的下半，前者的文理明白地論到向外邦人傳福音。[2]（二）班納認為：「不是所有的人」顯然包括外邦人，因為保羅必定知道不是所有外邦人都相信了福音（參：林後二 15），但保羅主要想到的是猶太人（參：三 3 的「有不信的」）。[3] **最可取的看法是：（三）這裏的「人」是指猶太人。理由有二：（1）本大段（九～十一）的論證是由以色列的不信而引發的；很多外邦人已進入了神的子民這群體內（參九**

條件一經實現，便會啟動 14～15a 整個連鎖性行動：傳道者一經被差遣去宣講福音，不信者便聽見福音，*也許相信*，然後求告主名為要得救。這論點似乎沒有考慮得夠，「連鎖性的行動」有一環節被破壞了（16a）（參十 14～15a 註釋末段結尾，十 16a 註釋末段之〔三〕〔上面 407，下面 418〕）；留意筆者以楷體印出的、作者的用詞。

1 I.e., οὐ πάντες = litotes. 引文依次見：Käsemann 294-95; Black 148; Mounce 212 n.66; Hofius, 'Romans 9-11' 26 n.51; 及 Byrne 326; Munck 93. 另一些釋經者稱 οὐ πάντες 為 meiosis = understatement: SH 297; Cranfield 2.536; Stott 287. Dunn 2.622（cf. Michel 333）則認為 οὐ πάντες 只是與 13 節的 πάντες 相對而言，並無明說是多或少（參下面註 16〔418〕）。但引句的「有誰信呢？」支持正文的解釋。

2 Gaston, *Paul* 131-32.

3 Byrne 324.

24～26、30，十 19，十一 11～12、15、17、19、24、25、30），但信主的猶太人的數目只限於「餘民」（參九 27～29、31～33，十 2～4，十一 1～10、25、30）。（2）本大段並無證據顯示外邦人的不信使保羅心裏傷痛。[4]（這不是說保羅不關心外邦人——畢竟他是外邦人的使徒〔十一 13〕；而是說他在本大段所要設法對付的問題，是猶太人的不信。）在以上兩點的前提下，「不是所有的人」使人想起「並非所有屬於以色列的人都是以色列」（九 6b）；「沒有……聽從福音」則與「〔以色列〕沒有順服上帝的義」（十 3c，現中）平行。[5]

保羅說不是所有的人都「服從了／順從福音」（參：帖後一 8，「聽從」原文也是「服從」）。[6]（一）巴列特認為「順從」在這裏很可能等於「相信」。[7]「順從」與下半節引句內的「信」平行，這似乎支持此見解。（二）另一些釋經者則認為「順從」與「信」的平行表示，在保羅的觀念裏，信總是牽涉對耶穌的主權（參十 9）的委身和順服；[8]保羅用了「順服」這字眼，因為從開首他就把信與順從連起來（一 5：「由信而生的順服」[9]），他在本段的文理中尤其

4　Schreiner 569-70; cf. Morris 391.

5　Räisänen, 'Romans 9-11' 185; cf. Wilckens 2.229; Bell 91. Stuhlmacher 160 認為 16a 這話表示，在羅馬書成書的日期，彼得受託向猶太人傳福音（參：加二 7～8）的任務是失敗的。作者的話心照不宣地將傳福音的成敗繫於傳福音的果效。但參 18 節。

6　動詞 ὑπακούω 一字（本節，六 12、16、17）及同字根的名詞 ὑπακοή（一 5，五 9，六 16〔二次〕，十五 18，十六 19、26）在新約的用法顯示，「順從」是信徒不能逃避的責任，是他們應有的特徵：除了順從福音外，順從的對象還包括：神的呼召、神及其旨意、耶穌基督、使徒及同工和他們的教導、基督教的信仰，和真理，詳參《帖後》91-93。

7　Barrett, 'Romans 9.30 — 10.21' 133. Cf. CEV（'not everyone has believed the message'）；當代。參一些譯本的另一種意譯：「接受」（現中），'accepted'（NIV, TEV），'responded to'（NEB）。

8　Schreiner 570.

9　參《羅》1.188-90。

想要表明，以色列的情況不僅是一種比較被動的不信之結果，而是明確地拒絕回應神恩慈的主動之結果（見十3、21），他們是該受責備的。[10]（三）有釋經者進一步辯證，保羅從沒有用「信（意即接受）福音」這個講法，也沒有用「不信福音／道／真理」等講法；卻在二章八節用過「不順從真理」一詞，並多次以「不順從」的詞彙代替「不信」（十21，十一30～32；參：弗二2，五6；西三6等處）。按作者的解釋，此現象的原因包括以下兩點：第一，保羅意欲強調順從是「信心事件」的一部分；「順從」比「相信」更能凸顯人的委身和責任。第二，順從的觀念更符合保羅對福音的看法：福音是神的能力（羅一16；參：帖前一5），神作為福音的來源（羅一1，十五16）藉著福音而行事，並藉此要求我們順從。[11]（四）班納則認為，保羅不用引句內的「信」字而用「順從」，大抵是因他想要提出這個可能作為以色列的藉口：他們在「聽」的層面上（「順從」與「聽」在原文同一字根）遇到困難（參18a）。[12]

（五）筆者認為，保羅在這裏很可能是進行文字遊戲：在本分段（九30～十21）裏，動詞「相信」在本句之前已出現了七次（九33，十4、9、10、11、14〔二次〕），在本句之後隨即在引句中再次出現；本句若說「並非人人都信福音」（當代）是自然不過的事，也是讀者可能預期的。保羅卻說「不是所有的人都順從福

10 Moo III 665.

11 Du Toit, 'Faith' 68.「信心事件」英文原作 'the faith-event'. 作者的陳述有兩點值得商榷：（1）他說保羅從沒有合併 πίστις/πιστεύω（指接受）和 τὸ εὐαγγέλιον. 但在一16 τῷ πιστεύοντι 所隱含的賓詞顯然是上文的 τὸ εὐαγγέλιον（參《羅》1.241）；同樣，在弗一13 πιστεύσαντες 所隱含的賓詞是上文的 τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν.（2）作者說保羅從沒有合併（甲）ἀπιστία/ἀπιστέω/ἄπιστος 或 οὐ πιστεύω 和（乙）εὐαγγέλιον 或其代詞（λόγος, ἀλήθεια）。但在林後四4，「不信之人」（τῶν ἀπίστων）一詞也隱含了「福音」作為「不信」的賓詞。

12 Byrne 325. 兩個動詞的原文見下註首二個希臘字。

音」，這大抵是由於在本句的前後五次提到「聽見」（14、18 節）和「所傳的」／「聽道」（16b ／ 17 節〔二次〕），所涉及的兩個希臘字皆與「順從」同字根；[13] 配合著這個事實，保羅以「順從」代替「相信」，一面進行文字遊戲，同時帶出信心與順從的密切關係。按這種理解，保羅選用「順從」不是（如在解釋〔二〕、〔三〕）由於他刻意要強調此觀念，而是他進行文字遊戲的副產品（參較解釋〔四〕）；與此同時，此詞非僅等於「相信」（如在解釋〔一〕），而是回應了「由信而生的順服」（一 5）那個觀念。「福音」一詞在這裏繼二章十六節之後首次再度出現，這詞將以賽亞書的「傳信者」與基督教的傳福音者拉上關係：二者是平行的。這一點似乎表示，保羅將以賽亞書五十二章七節看為預示了他自己的傳道工作。[14]

本句（本節）對保羅論證的功用有三種不同的解釋：（一）本句是一項可能的異議：並非所有的人都服從了福音，這事實可能意味著傳信息者並不真是受神差派的。保羅則引經（16b）回答，這結論不能成立，因為以賽亞描述過那些傳喜訊者之後，隨即同時描述他們的信息不被接納。[15]（二）本句申述一件事實：上兩節

13　原文依次為：ὑπακούω（16a）、ἀκούω（14、18）、ἀκοή（16b、17a、b）。Cf. Dunn 2.622: 'the wordplay ἀκούειν/ὑπακούειν is irresistible: their ἀκούειν has not been ὑπακούειν (Schlatter)'.

14　Wagner, 'Romans' 207, cf. 194. 雖然保羅沒有引用賽五十二 7c（參上面 409 註 12 首段〔Moo〕），作者（207-8）認為可從該句看出以賽亞書的傳訊者與保羅之間的相似處：如該句所提的「救恩」信息一樣，保羅所宣講的也是救恩的信息（十 9、10、13），只是此信息有明確的基督教特色——以神使基督從死裏復活為中心；與賽五十二 7c「你的神作王了」對應的，是羅十 9 的「耶穌是主」。作者以此為另一論據，支持「保羅將賽五十二 7 看為預示了他自己的傳道工作」之說。參上面 411-12 註 23 所屬正文；亦參下面 419-21（〔四〕開始）。

15　Cranfield 2.535（作者提出，但並不接受的解釋）。類似的解釋是 SH 292, 293: 不是所有人都順從福音，這事實可能意味著那信息沒有被傳開。Moo III 664 n.16 引述 SH 的見解時，把它描寫成「這事實顯示福音一定不是神所設立（'ordained'）的」。

（14～15a）所描寫的連鎖性行動並沒有在「所有的人」身上奏效；至於這失效為何及如何發生，則要到第十八節才獲得答案。[16]（三）配合著「不是所有的人」是指猶太人這結論（見註釋首段〔上面 414-15〕），**本句最宜視為**繼續了上一節的思想：傳福音者已被差派（15 節），可是並非所有聽見的都順從了福音；這就是上述那連鎖性行動中受到破壞的一環。下一句（16b）引經支持本句，指出保羅當代以色列的不信只是以賽亞時代以色列的不信之歷史重演。[17] 由此可見，本節是本段（14～21 節）的中心，表達了本段的要點；本節重複了保羅對同胞的基本指控，即他們不憑信心追求（九 32），不順服神的義，反企圖建立自己的義（十 3），因而本節也是本分段（九 30～十 21）的中心。[18]

十 16b　「因為以賽亞說：『主啊，我們所傳的有誰信呢？』」

「因為」表示這下半節是支持上半節的（見上段之〔三〕）。這是信上第三次指名引用以賽亞書（參九 27、29；另見十 20）。「說」字原文為現在時態，表示以賽亞「說過／曾說過／曾經說過」（金譯／思高／現中）的話，仍然可以應用在保羅當日的處境。[1] 引句出自以賽亞書五十三章一節，引文與七十士譯本相同（馬索拉抄本並無「主啊」）。「所傳的」或「所傳的信息」（現中）即是「所傳給人聽的」（呂譯）；[2] 但原文名詞較好的譯法是「報

16　Dunn 2.622, cf. 623. 這解釋與作者對 οὐ πάντες 的解釋有關（參上面註 1〔414〕）。

17　Cf. Cranfield 2.535-36（活泉 169-70）；Moo III 664. 亦參下面 420 註 9 所屬正文。

18　Moo III 662, 664.

1　Wallace 532-33: λέγει = 'perfective present'. 這時態強調一過去的行動之結果今仍繼續。Cf. J. M. Scott, *DPL* 803*b*: 由於以色列的繼續頑梗和不知悔悟，以賽亞的話同樣適用於保羅當日。亦參十 19b～c 註釋註 3 所屬正文（下面 439）。

2　I.e., ἀκοή = 'message' (NIV, TEV, NRSV; W. Mundle, *DNTT* 2.175), 'preaching' (G. Schneider, *EDNT* 1.54*b*). ἀκοή 在新約一共出現 24 次（保羅書信十次），詳參《帖前》180。

道」（思高），[3] 因為這詞的意思首先是「所被聽見的」，然後才是「所傳給別人的信息」。[4]「我們所傳的」其實意即「我們所聽見（然後傳給別人）的」。[5]

有釋經者指出，引句的字眼和本章的文理關係十分密切：（一）原句向「主」哀悼或投訴聽者不信，他們本應求告「主」的名使他們得救（13 節）。（二）「有誰信呢？」喚起「一切信他〔基督〕的人都得以成為義人」（4 節，現中）的應許，這應許同為以賽亞（賽二十八 16，引於羅十 11）和保羅及其同工（9～10 節）所宣告，後者所傳的稱為「信主的道」（8 節）。（三）原句那不被相信的「報道」使人想起「聽見」（二詞在原文是同字根的）是在「相信」之先，並有賴傳道的人被差派（14～15 節）。「報道」一詞原文亦見於第十五節所引的七十士譯本以賽亞書五十二章七節（儘管此詞沒有在 15 節的引句中出現），這就加強了（本節的引句）以賽亞書五十三章一節的「報道」（甲）和那些報喜訊者（賽五十二 7）——保羅將自己及其他傳福音者與他們認同——的信息（乙）二者之間的關聯。（四）「**我們的**報道」（思高）一詞決定性地表明，保羅看出在他自己的信息和以賽亞所宣告的信息之間，有基本的相似之處。他用以賽亞書五十三章一節的引句（16b）來支持不是所有的人都順從了「福音」（16a）的宣稱，就這樣把以賽亞的「報道」認同為基督徒所宣講的福音。[6] 最後這一點可解釋如下：

3　I.e., ἀκοή = 'report' (KJV, NKJV, NAS; SH 297; Murray 2.60; G. Kittel, *TDNT* 1.221);「聽到，聽到的東西，亦即消息」（精華 496）。

4　Cf. Thayer 22 (s.v. 3 a); BAGD 31 (s.v. 2 b); LN 24.57; Michel 334; Käsemann 295.

5　Hendriksen 2.351 with n.299; cf. Schlier 317; Schlatter (E) 217. 第一位作者指出，賽五十三 1 的 לִשְׁמֻעָתֵנוּ 意即「**那被我們聽見、向我們啟示了的**」：我們將所啟示於我們的，傳給別人。Heil（*Hope* 72 n.24）則配合著 14、18 節的動詞「聽」字（參 417 註 13），把 ἀκοή 解為聽的舉動。

6　Wagner, 'Romans 10:14-18' 208-9. 參十 16a 註釋註 14 及所屬正文（上面 417）。Sandnes（'Rom 10:14-18' 161-62）也是認為，以賽亞和使徒們宣講同一個福音，二者同被猶太人所拒絕。

在以賽亞書該節，「有誰會相信我們的報道呢？」（思高）這問句，出自那些聽見「耶和華的僕人從卑微受苦的景況高升」這宣告的人。這宣告如今已包含在福音之內，[7]因使徒所傳的、神的「聖僕耶穌」（徒四27；參三13、26，四30）就是福音所論的、神的兒子（羅一3）——那曾「為我們的過犯」「死在十字架上」（四25；腓二8），又被神「叫他從死裏復活」且「將他升為至高」（羅十9；腓二9）的主耶穌基督。就如以賽亞時代的猶太人不信那關乎耶和華僕人的宣告，照樣，保羅時代的以色列也沒有接受福音。[8]在保羅眼中，他同胞的不信福音重演了以色列在以賽亞時期的不信。[9]

從上一節、本節和十五章二十一節的引句（依次引自賽五十二7，五十三1，五十二15）看來，保羅不但在引用以賽亞的話時曉得引句原來的文理，並且很可能把以賽亞書這兩章（五十二～五十三）看為預示了他自己的使徒職事以及福音所引起的雙重反應：（一）他（和其他的使徒）是腳蹤佳美的「傳美事之好消息者」（15節，呂譯）；（二）他「專在沒有認識基督的地方傳佈福音」（十21，思高），即是專向外邦人傳福音，如以賽亞所言，「那對他一無所聞的，將要看見；那沒有聽過的，將要明白」（十五21）；[10]不少外邦人接受了基督的福音；（三）保羅也向猶太人傳

7　Bruce 196. Johnson（'Romans' 359）認為，當保羅引用賽五十三1時，他心中想到的是賽五十二13～五十三12「（第四首）僕人之歌」所宣告的基督。Stuhlmacher（'Gospel' 161-62）指出，ἀκοή 在此翻譯了MT的שמעתנו一詞，他爾根（舊約亞蘭文註譯）在此譯為בשורתנא，後者是εὐαγγέλιον（或εὐαγγέλια）通常的希伯來或亞蘭文譯法。作者因此（加上文理）認為，在這裏將 ἀκοή 等同於福音是合理的做法。

8　賽五十三1在新約被引用的唯一另一處（約十二38），也是指猶太人的不信。兩處的分別是：約翰所說的是猶太人不信在地上傳道的耶穌，保羅所指的是猶太人不信使徒所宣講的基督（Aageson, *Written* 66-67）。

9　Cf. Barclay 141. 亦參十16a註釋註17所屬正文（上面418）。

10　原句（賽五十二15b）所論的，是外邦人（15a的「眾民族」和「眾君王」〔思高〕）要看見和明白關乎耶和華的僕人之信息。

福音（林前九 19～22），[11] 但他們對福音的反應就像以賽亞時代的人對先知所傳有關受苦義僕之信息的反應一樣——「有誰信呢？」（本節）。[12] 面對著以色列頑強地抗拒福音的事實，保羅從以賽亞書五十三章一節看出，他要面對同胞的不信，是在神為他的職事所定的計畫之內的。[13] *總而言之*，以賽亞書這兩章對保羅產生了深邃的影響，塑造了他自己的使徒職事的觀念：在保羅眼中，先知的話預示了他要在基督未被傳開的地方向猶太人和外邦人宣揚福音。[14]

十 17　「可見，信道是從聽道來的，聽道是從基督的話來的。」

「可見」或「由此可見」（當代）[1] 表示，本節是從上文推理而得的結論。按葛嵐斐的解釋，本節引出了上一節的引句之含義：該引句論到相信一項報導；但相信一項報導涉及在報導的行動（甲）與報導被相信（丙）之間的另一步驟，就是報導被聽見（乙）。[2] 不過，第十六節的引句本身並不提供本節「信道……聽道……基督的話」這種序列的足夠理由，而本節的內容亦提示，本節較可能是上

11　參《羅》1.243-44 註 21。

12　Cf. Evans, 'Romans 9-11' 566. Wright（'Romans' 205）認為，雖然保羅在九～十一沒有討論賽五十二、五十三，但他對以賽亞書的偶爾引用（十 15 引賽五十二 7，十 16 引賽五十三 1）是一些徵兆，*表示他對以賽亞書該整段曾作深刻的思考，以該段爲神與以色列立約之目的的一個重要線索*。

13　Wagner, 'Romans 10:14-18' 211. Bell 91-92 指出：保羅在十五 21 引賽五十二 15b 來指外邦人，在十 16 引賽五十三 1a 來指猶太人；類似的現象見於十 20～21：十 20 引賽六十五 1a 來指外邦人，十 21 引賽六十五 2a 來指猶太人。參十 21 註釋註 1（下面 449）。

14　Wagner, art. cit. 194. 參十 16a 註釋註 14 及所屬正文（上面 417）。作者（211-22）進一步辯證，賽五十一～五十五描述了一個相當前後一致的「故事」，這故事論到神救贖祂的子民脫離被擄的奴役，宣告一次「新的出埃及」；而保羅在此數章看見他如今在救贖的事件中（'in the drama of redemption'）所扮演的角色的預示。作者（221）表示，他在文中的研究支持賴特的觀察（上面註 12 所引、楷體印出的部分）。

1　原文為 ἄρα. 此字在新約常佔句子的第一位置（如在本節，九 18、16，八 12，七 3，五 18），在古典希臘文的用法則不能如此（參：八 1；徒二十一 38）。Cf. Porter 206.

2　Cranfield 2.537（活泉 170）；Byrne 325.

文的鎖鏈式問句（14～15a）的內容之撮要。[3]

「信仰是出於報道」（思高）和「信心是從所聽的道來的」（新譯）[4]這種譯法，將原文的第二個名詞解為具有此詞在上一節引句中（即 16b 的「報道」〔思高〕）的意思，指所聽見的信息。[5]不過，和合本所代表的**一般譯法**[6]**較可取**，理由如下：（1）下一節的問句「人沒有聽見嗎？」有力地提示，本句的意思是「信是從聽而來的」（現中、金譯）；上引思高譯本及新譯本的譯法，使本句與下一節在思想上的關聯變得較間接和較不清晰。[7]（2）新譯本的譯法亦使下半節——「**所聽的道**是**藉著基督的話**來的」——產生重複現象：楷體印出的兩個詞語的意思似乎重疊，因而將二者連起來的介系詞「藉著」的意思也不大清晰。[8]（3）保羅書信中與本句最近似的是加拉太書三章二、五節的「聽信福音」，[9]該詞最自然的意思是指由信心陪同著的聽福音，即討論中的原文也是「聽」而非「所聽見的」之意。[10]

按這種理解，即「信是由於聽」（呂譯），[11]這「由於」或「從……〔而〕來」是甚麼意思呢？（一）有認為當福音被宣講

3　Cf. Barrett 190; Moo III 665; Wilckens 2.218; Schreiner 566. 亦參本節註釋末段，尤其是註 27 及其上文。Bassler 156 with 265 n.118 以本節為「押後之結論」的另一例子（參《羅》1.487 第一個註 3）：17 節是 14～15 節的撮要，但 16 節已引介了新的思想。

4　Cf. RSV, NRSV: 'So faith comes from what is heard'.

5　採此解釋的釋經者包括：Thayer 22 (s.v. ἀκοή, 3 a); BAGD 31 (s.v. 2 b); Denney 673*b*; Bruce 196-97; Michel 334; Black 148; Munck 94; Eckstein, 'Röm 10,8' 220; G. Schneider, *EDNT* 1.54*b*.

6　Cf. NKJV (cf. KJV) / NAS: 'faith comes by/from hearing'. NIV, TEV 的譯法（'faith comes from hearing the message'）的重點似乎也是在 'hearing' 而不是在 'the message'.

7　Cf. SH 297-98; Cranfield 2.537 n.1.

8　Cf. Byrne 327; Schreiner 566-67.

9　ἐξ ἀκοῆς πίστεως. 參《真理》188-90；Fung, *Galatians* 131-32; Schreiner 566 n.5.

10　Cf. Dunn 2.623; Dunn, *Galatians* 154.

11　採這種理解的釋經者還包括：Barrett 190; Murray 2.60; Fitzmyer II 598.

時，神就藉著福音的宣講賜人信心，在此意義上，福音的宣講同時帶來信心，即是喚起聽者對福音的（神所賜的）信心。[12] 但若有人聽見福音的宣講而相信是因為神藉著福音的宣講賜了信心給他們，則此解釋合乎邏輯的含義自然是，有人聽見福音的宣講而不信（像保羅當代大部分的以色列人），乃是因為神沒有同時賜給他們信心；[13] 如此，我們又回到「雙重預定」的立場上。筆者不認為這是保羅的立場，[14] 故採另一種解釋：**（二）**「信道是從聽道來的」意即信心是「聽見」（「基督的話」，17b）的結果：「沒有聽見他，怎能信他呢？」（14b）；但是有人聽見了「基督的話」就對祂生出信心來。這不是人聽見福音的宣講不變的回應（參：林前一 18；林後二 15～16），但保羅此刻的關注不是要解釋為何同樣的宣講產生兩種截然不同的反應，他只是重拾上文（14～15a）的連鎖性行動其中的一個環節（14b），指出信心必然是「因聽見〔基督自己〕關乎神所已作成之事的宣講」而起的回應（亞伯拉罕的信心則是對「神將要作的事的應許」之回應〔羅四 17b～22〕），就如美麗喚起人的讚賞一樣。[15] 在這個意義上，「信心是由聽見信息喚起的」。[16]

下半節有至少四種解釋：**（一）**思高譯本將此句譯為「報道是出於基督的命令」，即是把原文的「話」字解為指基督的命令、吩咐、指示。[17] 如此解釋符合「報道」或「信息」這被動的意思：所

---

12 Atkinson, 'Justification' 63-64. Similarly, Mounce 212.

13 參九 30 註釋註 22 之（1）（上面 259）。

14 參上面 127-36；158-63（尤其是 161-63）；178-80。《羅》1.241-42 所引本節新譯本的譯法及隨後的解釋，應按下文的「另一種解釋」修正。

15 Cf. Westerholm, 'Romans 9-11' 230. 方括號內的意思，參十 14b 註釋（上面 404-5）。

16 NEB: 'faith is awakened by hearing the message'; cf. F. W. Beare, *IDB* 4.120*b*.

17 Cf. BAGD 735 (s.v. ῥῆμα. 1): 'Command(ment), order, direction'; Munck 94: 'the command given by Christ'. 一些古卷以 θεοῦ 取代 Χριστοῦ. 但支持後者的外證甚強，前者肯定是抄寫員以一較常見的詞語——ῥῆμα θεοῦ（路三 2；弗六 17；來十一 3）、θεοῦ ῥῆμα（來六 5）及類似詞 τὰ ῥήματα τοῦ

傳或所聽見的信息是來自基督的委任。[18] 但上文已經辯證（見再上一段），有關的原文名詞在上半節不是被動的「報道」或「信息」之意，而是主動的「聽（道）」之意，因此在這下半節很可能也是這個意思；[19] 而「聽道是出於基督的委任」這意思（即「聽道」是出於基督所委任的傳福者的宣講）使原文的兩個名詞的關聯變得較不直接。（二）「基督的話」同時指基督是這話的內容，又是這話的作者。[20]（三）這詞意即基督自己在福音的宣講中說話；透過使徒的宣講，基督啟示自己。[21] 這個意思與第十四節第二句「〔在福

θεοῦ（約三34）在新約出現五次——取代了在新約出現僅此一次的 ῥῆμα Χριστοῦ 的結果。Cf. Metzger 525 = Metzger II 463-64; Dunn 2.619 n.e; Moo III 661 n.2; Schreiner 576.

18 Bruce, *Paraphrase* 217: 'The message comes by the commission of Christ.'（但見下面註22。）Similarly Stuhlmacher, 'Gospel' 159: ῥῆμα Χριστοῦ = 'the instructions of the exalted Christ' (165). Sandnes（'Rom 10:14-18' 162-64）將 διὰ ῥήματος Χριστοῦ 視為一授命公式（a formula of authorization），與 15a 的 ἀποστέλλεσθαι 對應，指基督對祂的使徒所說的任命之言；保羅想到的是復活的基督對其他使徒（太二十八18～20；徒一8）以及對他自己（加一15～16a）所說的話。留意163的圖表：

羅十 14～15a		羅十 17	
ἐπικαλεῖσθαι	（求告）		
πιστεύειν	（相信）	πίστις	（信心）
ἀκούειν	（聽見）	ἀκοή	（聽見）
κηρύσσειν	（宣講）		
ἀποστέλλεσθαι	（奉派）	διὰ ῥήματος Χριστοῦ	（基督的話）

本節省略了左欄的第四項（宣講），理論上可解釋為出於奉派自然包含宣講之意。但是，鑑於下文並註28及所屬正文的討論，將 διὰ ῥήματος Χριστοῦ 移上一行使之與 κηρύσσειν 相對應較為合理。

19 鮑 2.53 認為 ἀκοή 在上半節「強調聽的動作」，在下半節則「強調所聽的信息的內容」。但再上一段之（2）對新譯本的評語，同樣適用於此。

20 Dunn 2.623; endorsed by Stott 287. I.e., Χριστοῦ = both objective genitive and genitive of author.

21 依次見：Murray 2.61; Cranfield 2.537; Mounce 212; Motyer 117; Hatch, *Faith* 34 n.1; G. Friedrich, *TDNT* 3.708; Kertelge, *Rechtfertigung* 175 n.91; 及 Käsemann 295; Wilckens 2.229; Rhyne 109. I.e., Χριστοῦ = subjective genitive. 鮑 2.53-54 的解釋（基督藉著傳信息者的口自己向人講話，又是所傳福音的內容）合併（三）和（四）。

音的宣講中〕聽見他」的意思相符。**（四）**「基督的話」指有關基督的話，即是關乎基督的信息（參現中：「傳揚基督」）。[22] **這解釋最可取**，理由有二：（1）「聽道是從基督的話來的」對應著「沒有宣講者，又怎能聽到呢」（14c），即「基督的話」對應著「宣講」（見註18的圖表及結尾），從而得出被動的所被宣講的信息之意。（2）「話」字在最接近的上一次（8節）曾用來指使徒所傳「信的道」，又在下一節的引句（18c）被理解為傳福音者的言語。[23] 這就是說，「話」字在文理中的用法支持這字在本節是指關於基督的宣講。按這種理解，「聽是從基督的話來的」意即「聽」有賴基督的信息被宣講；有「基督的信息」被宣講的事實，才有「聽見」信息的行動。「從……〔而〕來」原文有別於上半節的「由於／出於」（呂譯／思高），直譯為「憑著」（呂譯）或「藉著」；但在這裏可能與上半節的介系詞意思相近，也是表達來源之意。[24]

布特曼認為，本節的正當位置是在第十五節之後，因此本節是個註解。[25] 此說是不必要的，因為本節的位置有合理的解釋，如下：（1）第十四、十五節的鎖鏈式問句的邏輯是這樣的：得救的步驟牽涉五個「條件」：**求告**之先要**相信**（14a），相信之先要**聽見**（14b），聽見之先要有人**宣講**（14c），宣講之先要有人**奉派**

---

22 Cf. SH 298; Denney 673*b*; Bruce 97; Fitzmyer II 598; Schreiner 566, 567; W. Grundmann, *TDNT* 9.543; Aageson, 'Scripture in Romans 9-11' 277; TEV ('through preaching Christ'); Rogers 335*b*. I.e., Χριστοῦ = objective genitive.

23 這第二點同時是反對解釋（一）的有力理由（cf. Schreiner 567 n.6）。這事實也不利於 Rickards（'Romans 10.17' 448）的建議：作者認為 ῥῆμα Χριστοῦ 指 'the fact or happening of Christ', 就是祂的整個生命、死亡和復活。

24 Cf. Moo III 666 n.28. 兩個介系詞依次為 ἐκ, διά. 在羅三30和加二16，這兩個介系詞同樣是體裁上的辭令式變化（依次參《羅》1.556-58；Fung, *Galatians* 116-17）。A. Oekpe（*TDNT* 2.68）則認為 διά 在本節有傾向從表達媒介變成表達原因；參鮑 2.53 註 154。

25 Bultmann, 'Römerbrief' 199. Michel 333 (cf. 334) 認為不能排除這個可能。

（15a）。（2）保羅原本可以按相反的次序申述，已經有人**奉派**，已經有人**宣講**，因此以色列已經**聽見**，只是他們沒有都**相信**，自然也沒有都**求告**主名以致得救。[26]（3）保羅在引述以賽亞的話（賽五十二 7）來證明已經有人奉派（15b）之後，就好像迫不及待的一躍而至他的要點或結論，再引以賽亞的話（16b，引賽五十三 1）來證明「並不是所有的人都服從了福音」（16a，思高）；如此，他省略了在此之前的兩個邏輯步驟（已經有人**宣講**，以色列已經**聽見**），或至少省略了「以色列已經**聽見**」這個步驟（「已經有人**奉派**」可視為包含了「已經有人**宣講**」）。（4）這個暫時被省略的步驟所造成的空隙，保羅將會在第十八節填補，他在該節申述以色列「誠然**聽見**了」；但是在此之前，他先在本（17）節提供上文那些鎖鏈式問句的內容之撮要。[27] 這個撮要似乎是複述了第十四、十五節的連鎖性句子所提及的五個行動——求告、相信、聽見、宣講、奉派——中央的三項。[28]（5）但本節並非只是一種複述，因它同時有過渡性的功用：本節提供了從「並非所有的以色列人都順從〔**相信**〕了福音」（16 節）這被提前申述的結論（甲）回到「以色列誠然**聽見**了福音」（18 節）這項條件（乙）的橋樑；本節的鑰字「聽（道）」（兩次）有效地將第十六節下半的引句和第十八節上半的問句連起來。[29]

26　Cf. Bell 91.

27　參本節註釋首段。Cf. also Stott 287: 第 17 節回到 14 節的論證，只是將那五個階段縮減為三個。

28　Cf. Lambrecht, 'Romans 9-11' 42. 本節的撮要顯然以「相信」開始，但為甚麼這撮要（按上述的理解）不以「奉派」（與此對應的是「基督的命令」，思高本節）結束，而以「宣講」（與此對應的是「〔關乎〕基督的話」）結束呢？這大抵是由於保羅在上一節已證明了有人奉派的事實，他在本節就不再提「奉派」，而是集中在「相信、聽見、宣講」這三個連鎖性行動，尤其是強調「聽見」，因這是串連上下文的鑰字（見下文之〔5〕）。

29　Cf. Käsemann 295; Wilckens 2.218; Sandnes, 'Rom 10:14-18' 157. Aageson（'Scripture in Romans 9-11' 278）則認為保羅的辯證法的效果，就是使 17 節（內含 ἀκοή 和 ῥῆμα 二字）成為 16b 的引句（含 ἀκοή 一字）和 18b 的引句（含 ῥῆμα）之間的聯繫。

十 18　「但我說，人沒有聽見嗎？誠然聽見了。
他們的聲音傳遍天下；
他們的言語傳到地極。」

保羅在上文（甲）指出了求告主名的必具條件（14～15a），其中由神採取主動的關鍵性條件（差派傳福音者）已經實現（15b），其含義就是福音亦已被宣講（14c）；並（乙）一躍而至他的結論，即是破壞上文那些連鎖性行動的是以色列的不信（16 節），又（丙）在過渡性的總結中（17 節）強調了「聽（道）」所扮演的重要角色。現在他自己（「我說」）提出一項可能的異議（「但」），[1] 就是相信之先要**聽見**（14b、17a）這個條件沒有實現。[2] 問句在原文 [3] 並無主詞，即主詞只是隱含於動詞之內的「他們」。有認為這「他們」是指所有的人，即猶太人和外邦人（參 12、13 節），或是特指外邦世界，後者是傳福音的正當對象。[4] 不過，上一個複數動詞是在第十六節的「不是所有的人都服從了福音」（思高）一句內，本節的「他們」應自然地理解為該句所指的人，即是猶太人。[5] 第十九節開首的平行問句明白地提到「以色列人」，證實了這個解釋。[6]

1　如 Michel 335 所指出，18a 和 19a 的問句（兩次皆由 ἀλλὰ λέγω 引介）可能都是對話式（'dialogical'）的異議，由保羅自己提出來以繼續他的討論。

2　Barth（*CD* 2/2 257）認為此問句重拾 2～3 節所論以色列的「無知」這思想；但此看法捨近取遠，忽視了本節最接近的文理所提供的線索。

3　μὴ οὐκ ἤκουσαν;

4　依次見：Bell 85, 86, 93; Williams, 'Romans' 282; 及 Motyer 121, cf. 119; 魏司道 244；畢波特 122。

5　見十 16a 註釋首段，尤其是（三）（上面 414-15）。

6　如 Räisänen（'Romans 9-11' 185）所說，雖然 18 節本身（尤其是 b～c）較適宜指（或包括）外邦人，但本節的前後（16、19 節）皆指猶太人，因此本節也是。況且，在本大段（九～十一）的文理中，保羅沒有理由要強調外邦人「誠然聽見了」福音，只是沒有都接受；事實上，外邦人在本大段中是以相信福音者的姿態出現的（見十 16a 註釋首段之〔1〕）。Cf. Cranfield 2.538.

「人沒有聽見嗎？」較好的譯法是「難道他們沒有聽過嗎？」（思高，參呂譯），[7] 因為原文的結構（見註 3）是兩個否定虛詞加動詞，第二個否定詞否定了動詞，第一個則否定「第二否定詞加動詞」，預期否定的回答。[8] 這種結構的至終果效就是肯定動詞的行動，即是強調動詞所指的行動確然發生。[9] 原句結構所暗示的這種意思，由隨後的複合虛詞進一步加強了：「誠然（聽見了）」，「的確（聽見了）」（新譯），「當然（聽見／到過）」（現中／金譯）。[10]

一些中譯本在這裏（18b）加上「如經上所記／正像聖經所說」（新譯／現中）；原文並沒有這引句公式，經文也沒有任何註解向讀者（或聽者）表示，保羅現在要引用「舊約聖經證明」（當代）以色列的確聽見了福音的宣講。不過，「他們的聲音」和「他們的言語」二詞內的「他們」，顯然不可能是首句所指的「他們」（聽

7　參：林前九 5：μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν . . . ; =「難道我們沒有權柄……嗎？」

8　Cf. Burton §468; MHT 3.283. 因此，（1）原文最正確的英譯法是：'it is not the case . . . that they have "not heard," is it?'（Moo III 666 n.31），預期的回答是 'No, it isn't' = 'no, it is not that they have not heard, i.e., they have heard'（Porter 279）；（2）'Israel has certainly heard the gospel, hasn't it?'（Schreiner 565）不是原文結構正確的翻譯，這譯法所反映的原文結構應為 οὐκ 'Ισραὴλ ἤκουσεν;（3）照樣，嚴格地說，一些英譯本的譯法——'Did they not hear / have they not heard' (NIV / RSV, NKJV, NRSV)——所反映的原文結構應為 οὐκ ἤκουσαν;（4）NAS 的譯法（'surely they have never heard, have they?'）跟問句的原意剛好相反！因為按英文的用法，此譯法所預期的回答是 'No, they haven't' = 'No, they have never heard'. 奇怪的是，活泉 171 正確地解釋了原句的結構——「這裏的否定詞『μή』表示預期有否定的回答，而另一個否定詞『οὐκ』則用以否定『聽見』這個動詞」——之後，卻錯誤地將原句譯為 'surely they have never heard, have they'（= NAS）。參十 19a 註釋註 1；十一 1 註釋註 4（下面 434；456-57）。

9　Cf. BDF §427(2).

10　μενοῦνγε（cf. BDF §450[4]）在這裏的意思是 'indeed' (BAGD 503 [s.v.]; RSV, NKJV, NRSV, NAS), 'of course' (NEB, NIV, TEV)，而不是 'Quite/on the contrary'（Käsemann 295 / Moule 163）。此字在九 20 才是「相反地」之意（參九 20 註釋註 6〔上面 181〕）。Fitzmyer II 599 則在此譯為 'more than that'; 這是此字在腓三 8 的意思（參《腓》355）。

見了福音的以色列人）；可見隨後的話是個引句。[11] 引句出自詩篇十九篇四節，引文與七十士譯本（詩十八 5）完全相同。

在原來的文理，「它們的聲音傳遍普世，它們的言語達於地極」（思高：詩十九 5）與「諸天述說上帝的榮耀，穹蒼傳揚他的作為」（1 節，新譯）前後呼應，「它們」是指神所造「天際間陳列的日、月與星辰」。[12]「聲音」原文在七十士譯本（次經所羅門智慧書十九 18）及新約都是各只出現另一次，兩次皆指樂器所發的聲音或「聲調／音調」（林前十四 7，思高／新譯）；在這裏則為比喻性用法，以神的創造為發出像人一樣的聲音（和言語）。[13] **在保羅的引用下**，「它們的」變成了「他們的」，指宣講福音的人：「他們的聲音已傳遍普世，他們的言語已達到地極」（金譯）。[14]「普世」或「天下」（18b）原文直譯作「全地」（呂譯、新譯），[15] 意譯可作「人間」（現中）。「地極」或「天涯」（18c，現中）原文直譯作「世界的終端」，其中的「世界」是指人類居於其上的世界。[16]「言

11　Stanley, *Scripture* 141-42.

12　參張國定：《詩篇》1.346-48（引句出自 346）。

13　Cf. BAGD 857 (s.v. φθόγγος). LN 33.104 則認為此字在這裏的意思是 'utterance' = 所說的話，指「他們的信息」。

14　伯拉納認為，保羅意欲讀者將引句寓意式地解為指先知的呼喊（see Bray 281*b*）；此說值得置疑。Sandnes（'Rom 10:14-18' 164）認為保羅不但想到他自己和其他使徒，還包括舊約的傳訊者。**但是**，保羅的問句（18a）中的「聽見」所暗示的賓詞必然是「基督的話」（17b），因而引句中的「他們的聲音」和「他們的言語」必是指傳福音者的聲音和言語（參 14～16 節）（Moo III 666）。因此，「他們」不應包括舊約的傳訊者在內。參下面註 20 及所屬正文。

15　J. Painter（*DPL* 979*b*）將 εἰς πᾶσαν τὴν γῆν 譯為 'to every land'。但 πᾶσα ἡ γῆ 的意思是 'all the earth/land', 無冠詞的 πᾶσα γῆ 才是 'every land'.

16　οἰκουμένη = 'the inhabited world' (O. Michel, *TDNT* 5.158; NEB). 此字在保羅書信出現僅此一次（在引句中）；新約另外出現十四次，詳參《來》1.74 註 28。O. Flender（*DNTT* 1.519）提出這個可能，即保羅避免自己使用這字，因他對政府的看法比路加和啟示錄的看法較為友善，因而避免使用這個對他來說有負面意義的字：這字在路加福音和啟示錄的用法提示，「世界」是異教的希羅帝國的世界，此世界被黑暗的權勢所威脅著。此說有待證實。πέρα 在新約另外只出現三次，一次指爭論的「結束」（來六 16，現中），另二次也是在「地極」一詞中（太十二 42；路十一 31：ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς）。

語」原文（複數）與第八節的「（信的）道」字和第十七節的「（基督的）話」字（單數）相同；這字提供了引句與本節文理在字詞上的聯繫。[17]

保羅對引句的使用再一次引起多種見解。（一）有認為保羅使用此引句的方式與引句的「原意」並無清楚的關係。[18]（二）加爾文卻認為，保羅是按照詩篇十九篇四節的原意使用引句，他的論點是：從世界的開始，神就已藉著祂的創造之見證向外邦人展示祂的神性（參一 20），這種「前奏」顯示祂（不僅向以色列）至終也要向外邦人啟示祂自己。[19] 可是，保羅在本段（十 14～21）的論證是關乎福音的宣講，因而本節主要所指的也必然是福音的宣講。更為決定性的是，保羅的問句（18a）中的「聽見」所暗示的賓詞必然是「基督的話」（17b），因而引句中的「他們的聲音」和「他們的言語」必是指傳福音者的聲音和言語（參 14～16 節）。[20]（三）鄧雅各也是認為，保羅可能完全曉得整篇詩，知道這篇詩的下半部分是集中論律法的；他意欲暗示，律法是一更超越的見證之表顯（參：申三十11～14；羅十6～8），而保羅等人所宣講的「道」（8節）就是這超越形式之律法的「言語」，這信息在使徒宣講的「話語」中已傳遍全地。[21] 對筆者而言，這解釋不必要地複雜，且意思不甚清

17 Byrne 327; Wagner, 'Romans' 209. 後者（218 n.66）又認為，保羅在 15～16 節引用了賽五十二 7 和五十三 1（甲），在 18 節引用了詩十九 4（LXX 十八 5）（乙），賽五十二 10 可被視為二者之間的連接物。

18 Stanley, 'Pearls before Swine' 137 with n.28.

19 Calvin 234.

20 依次見：Bell 95; Moo III 666（參上面註 14）。

21 Dunn 2.624. Bell 95 認為，保羅將詩十九 4 的話應用到福音上，所沿的其中一條路線可能是這樣：福音就是申三十 12～14 所說的屬神的話；這律法的話在後期的智慧傳統及拉比傳統中被連於智慧的聲音和創造的聲音；鑑於這些關聯，保羅就可合理地用詩十九 4 來指福音的宣講。但見「十 6～8 的釋經方法」之第（五）說及評語（上面 367-70）。Hanson（*Studies* 155）則認為，保羅引用詩十九的目的，是要為福音作出當代的拉比思想為妥拉（律法）所作的宣稱。

晰。（四）按凱撒曼的理解，保羅將引句作末世性的解釋，把它視為預言福音的傳播要獲得普世性的成功。[22] 不過，本節並無引句公式（「如經上所記」），這一點不利於將本節視為「預言」。較可取的解釋是：（五）保羅將聖經用來指「神的創造對造物主的普世見證」的言語，轉到教會身上，以神的創造為教會的象徵：如果神要祂的一般啟示（藉以彰顯祂的榮耀）是普世性的，祂豈不更要祂的特殊啟示（藉以彰顯祂的恩典）也是普世性的麼？[23] **最簡單和自然的解釋是：（六）保羅對引句的應用是基於類比：就如神一般啟示的言語（即是自然啟示的聲音）已傳遍全地，照樣，神的特殊啟示的言語（在福音裏）也傳遍了全地。福音被傳至地極，是按照「神的一般啟示之普世性」的模式。保羅不是在解釋引句的原意，他只是借用了詩篇的言語來表達一件事實：福音已在世界各地廣泛地傳開。[24]

接著的問題是，這項陳述是否與事實相符。（一）有釋經者以「代表性的普世論」來解釋此句：被差派向猶太人傳福音的那些使徒尚未完成他們的工作，但是那些聽見了福音的以色列人代表著全以色列民。[25] 沿此路線，保羅的意思可理解如下：福音信息已被廣泛地傳到凡有猶太群體之處，以致在全世界上，猶太教的代表都聽見了福音的宣講。[26] **較可取的看法是**，（二）保羅這話是誇張的講法，像「福音……在天下一切被創造的之中宣傳了」（西一 23，呂

---

22 Käsemann 295-96.（Bruce 197 認為不必如此解釋。）參陳終道 220：「這預言在今日已可按字面的意思應驗。普天下各處都要有傳揚祂真道的聲音。」亦參下面註 31 之（2）。

23 Stott 288. Cf. Schreiner 572: 神的一般啟示預表和預示了如今傳給萬民的福音信息。

24 Moo III 667 (cf. Moo II 1147*a*); Murray 2.61.（Cf. SH 303-4.）此解釋與（五）的分別，在於它沒有像後者用「象徵」、「預表」等詞語來明確地表達一般啟示與特殊啟示的關係，而只是「比較」二者（SH 299），看出二者之間的「平行」（Harrison 114）。

25 Munck 98; Munck, *Paul* 53, cf. 277. Cf. Morris 393.

26 Cf. Bruce 194; Morris 393; Stott 288.

譯）、「福音……在全世界上，不斷結果，不斷發展」（6 節，思高）等講法一樣（亦參：羅一 8；帖前一 8；徒十九 10）。保羅計畫往西班牙宣教（羅十五 23～24），單此一點足以證明，他使用引句並不表示他認為「福音必須先傳給萬民」（可十三 10）這條件已經實現；他要申明的很可能只是，福音已被廣傳於普世，外邦人也聽見了（參羅十 19～20），因此大多數的猶太人亦已聽見。[27] 如鄧雅各所指出的，就事實而論，至少在保羅寫此信之前的八至十一年，向散居於巴勒斯坦以外的猶太僑民傳福音的工作已開始較有系統地展開（根據加二 9 的「協議」推論）。保羅在外邦人中的傳道工作已進行了超過二十年，[28] 按使徒行傳的記載，他傳福音的習慣是儘

27 Cranfield 2.537-38; cf. Moo III 667; Ziesler 267. 安波羅修註釋和教父屈梭多模也是採這種解釋：若福音的聲音已達於普世，猶太人不可能沒有聽見；若地極都已聽見，猶太人怎能說他們沒有聽見呢？（see Bray 281*b*）。Bell 86 with n.15 則以葛嵐斐的解釋為「有點拐彎抹角的『更不用說』之論證」（'a somewhat tortuous a fortiori argument'）的例子。（三）Schreiner 572 則採另一進路達到和（一）相同的結論：若福音已被傳給外邦人，這就應驗了舊約的預言，即神的國要涵蓋全世界；這應驗時期既已來臨，則以色列一定已聽到以賽亞（五十二 7）預言將要被宣講的福音。筆者認為這個解釋不及（二）來得自然。（四）Motyer 123 借助於提前三 16 來解釋本節：基督的升天（「被接在榮耀裏」）是在普世性的宣講福音及普世性的回應（「被世人信服」）之後；這就是說，從神學角度而言，**基督升天時是帶著一個已被救贖的世界作為祂的戰利品**（在弗二 6，四 8～10 也是如此）。因此，保羅可能認為福音已涵蓋了全世界；就如天體照亮整個世界，基督的福音也是這樣，因基督已使世界與神和好。作者（124）認為保羅在本節的要旨是要表明，外邦人也像猶太人一樣犯了不信之罪。但上文已經辯證，本節的對象是猶太人（見本節註釋首段）。更為重要的，作者從提前三 16 下半的第五、六兩句的次序看出重大的神學結論（以楷體印出的部分）來，這做法值得商榷；參 Gundry（'1 Timothy 3:16' 203-9, 216）的討論。

28 始於亞拉伯（加一 15～17），繼續於敘利亞和基利家（21 節；參：徒九 30，十一 22～25）（依次可參《真理》63-68；Fung, *Galatians* 68-69; 及《真理》89；Fung, *Galatians* 80），以及其後的三次「宣教旅程」（徒十三 1～十四 28，十五 36～十八 22，十八 23～二十一 16）。羅馬書是保羅在他第三次宣教旅程最後一段之前在哥林多寫的（徒二十 1～3；《羅》1.75-76）。參 Bruce（*Paul* 475; cf. F. F. Bruce, *DPL* 687*b*）所提供的年表。Barth（*CD* 2/2 256）認為保羅在此是訴諸他自己作外邦人的使徒的職事。Harrison 114（海爾遜 243）則認為，保羅並不訴諸他的宣教經

可能先往猶太人的會堂去；[29] 若這是向外邦人傳福音的典型模式（即是以會堂為第一站），則福音所接觸到的猶太僑民必定為數不少（羅十五 19～24 提示，保羅認為只有羅馬帝國的西部尚未被福音觸及），因此，在羅馬帝國或在帕提亞境內，[30] 對於彌賽亞耶穌所作的宣稱完全未有所聞的猶太人會堂，必然只屬少數。我們若考慮到保羅的引句含有誇張的成分，[31] 引句的話確實暗示「〔以色列〕誠然聽見了〔福音〕」（18a）；以色列不能說沒有聽過福音，大部分以色列人的不信，不能以「從沒有機會相信」為解釋或藉口。[32]

b　誠然明白卻不順服（十 19～21）

十 19a　「我再說，以色列人不知道嗎？」

「我再說」原文即是上一節開首的「但我說」；思高譯本正確地意譯為「但是我再問」。本節的問句顯然是與上一節開首的問句平行的，原文所用的結構（除了有主詞「以色列」）與前一問句所用的一樣，即是兩個否定虛詞加動詞，第二個否定詞否定了動詞，第一個則否定「第二否定詞加動詞」，預期否定的回答；這種結構的至終果效就是肯定動詞的行動，即是強調動詞所指的行動確然發

驗，而是訴諸聖經，為要以神的見證而非人的見證定以色列的罪。但保羅並不是以引句為「證明經文」（proof-text）（見上一段之〔六〕）。

29　參《羅》1.243-44 註 21。

30　帕提亞位於裏海之東南。帕提亞人在公元前第三至二世紀從希臘西流古王朝的統治下取得獨立，其後成為一強大的帝國，版圖由幼發拉底河橫過米所波大米及波斯直至印度河。在耶路撒冷見證聖靈降臨於早期教會的朝聖者當中，有來自帕提亞的猶太人和猶太歸教者（徒二 9）（cf. *EBD* 795-96 [s.v. 'Parthians']）。

31　（1）Gaston（*Paul* 132）認為，若沒有羅十五 19，即使應用在保羅自己的使徒職事上，引句仍會是無法忍受的誇大之辭。從保羅的角度而言，他一經抵達西班牙，「地極」（人類居住的世界的終端）便會聽到了他的福音。（2）Wilckens 2.230 則認為就歷史實況而論，引句的話是極度的誇大之辭；因此，他認為保羅是在談及普世性的福音的末世性情況（'der eschatologischen Wort-Wirklichkeit'）。參上面註 22 及所屬正文。

32　Dunn 2.630.

生。[1] 因此，「以色列人不知道嗎？」較好的譯法是「以色列人真的不知道／明白嗎？」（現中、金譯／新譯）或「難道以色列人不明白嗎？」（思高，參呂譯），預期的回答是：以色列是知道／明白的。保羅在這裏明白地提到「以色列」（上一次是在九 31），這可能表示保羅的關注是以色列民整體而非個別的猶太人，[2] 但他提出此詞的真正原因，乃因這詞本身足以回答問句，表明「不知道／明白」的藉口不能成立：難道以色列——它擁有一長列的先知、許多宗教特權，以及神的教導——真的不知道／明白嗎？一經提出「以色列」這個名字，此問句的答案是毋庸置疑的。[3]

但動詞的賓詞是甚麼，即以色列實在知道／明白的是甚麼呢？這是本節**主要的釋經問題**。釋經者提供的答案不下七、八種。[4] 以下舉例說明。（一）保羅的問句是：難道以色列不**知道福音**麼？可是，此看法使本問句幾乎重複了上一節的問句。[5]（二）保羅的問句是：以色列是否不**明白福音**呢？他的回答是：是的，以色列**沒有**明白福音。此看法不能成立，因為原文的結構肯定預期正面的回答

---

1 因此，（1）原文（μὴ 'Ισραὴλ οὐκ ἔγνω;）最正確的英譯法是：'It is not that Israel does [did] not know, is it?' (Porter 279), 預期的回答是 'No, it is not that Israel does [did] not know, i.e., Israel does [did] know.'（2）'Israel certainly knew, didn't it?'（Schreiner 565）不是原文結構正確的翻譯，這譯法所反映的原文結構應為 οὐκ 'Ισραὴλ ἔγνω;（3）照樣，嚴格地說，一些英譯本的譯法——'Did not Israel / did Israel not know?' (KJV/NKJV), 'Did/did Israel not understand?' (NIV / RSV, NRSV)——所反映的原文結構也應是 οὐκ 'Ισραὴλ ἔγνω;（4）NAS 的譯法（'surely Israel did not know, did they?'）跟問句的原意剛好相反！因為按英文的用法，此譯法所預期的回答是 'No, they didn't' = 'No, they did not understand'. 活泉 171 同樣錯誤地將原句譯為 'surely Israel did not know, did they'. 參十 18 註釋註 8、9 及所屬正文，十一 1 註釋註 4（上面 428，下面 456-57）。

2 So Edwards 257.

3 SH 299; endorsed by Cranfield 2.538. Cf. Moo III 668. 亦參九 4～5b 註釋首段（上面 55-56）。

4 詳參 Bell 95-103 所討論的看法。

5 Cf. Bell 97-98, against R. C. H. Lenski (view 1). 亦參下面註 17。

（見上一段）。[6]（三）布特曼認為原文動詞在這裏反映了舊約的看法，即「知識」是洞悉神命令和賜福的旨意，此知識主要是「承認」，並存著感謝而順服所知的。由此推論，保羅的問句便是「難道以色列沒有**承認福音麼？**」**可是**，這使保羅的論證變成一派胡言，因為此問句所預期的回答是，「是的，以色列承認了福音。」但隨後的引句卻證明，以色列並沒有承認福音。[7]（四）問句的意思是：主自己的子民——他們長期經歷了詩篇第十九篇的福澤——竟沒有**承認**外邦人正接受的、**基督的話**，這是否可信呢？回答是：可惜，這是大有可能的事（意即以色列**沒有**承認基督的話），就如摩西所預先看見和以賽亞所大膽談論的。[8]此說與第二解釋有同樣的困難，就是原文結構預期肯定的回答，即以色列承認了基督的話；但是這樣一來，又產生第三解釋的困難。（五）問句的意思是：「以色列人不**知道神宣佈的旨意**是要棄絕他們，並拯救外邦人嗎？」用以支持此說的理由有二：保羅一直是在討論猶太人的拒絕與外邦人的蒙召；下文（19b～21 節）所引舊約的話最適合這種觀點（即三個引句全部是回答這問句的）。[9]**可是**，在本書裏，神並沒有呼召外邦人以**取代**以色列的位置，保羅只是強調信主的外邦人已和信主的猶太人同被納入神的子民中（參：三 22、29～30，四 11～12，九 24，十 12）；單是下一章一些明白的陳述（1～2b、5、23～24、28～32 節），足以使這第五解釋不能成立。[10]

---

6 Cf. Bell 99-100, against O. Hofius (view 4). Similarly, Moo III 667 n.40; Reinbold, 'Römer 10,19-21' 123-24.

7 Cf. Bell 100-1, against R. Bultmann, *TDNT* 1.704-5 (view 5).

8 Grayston 95. 參鮑 2.54：「以色列人不肯承認〔cf. Dunn 2.625: 'acknowledge'〕神給他們的啟示」。

9 魏司道 247（楷體為筆者所加）。同樣，Watson（*Paul* 166-67）認為本段（14～21 節）的題目是向外邦人的傳道事工，保羅的目的是要辯證，猶太人應從他們自己的聖經知道，救恩將會被傳給外邦人，這涉及大部分的猶太人將會被棄。

10 Cf. Bell 102-3, against view (7b).

（六 A）保羅在上文描寫過基督教佈道事工的普世性範圍（11～18 節）後，現在提出這個問題：以色列豈不知道或明白，福音不但是為猶太人，也是為外邦人的，即**福音的性質**是普世性的，亦即**神的救恩計畫**是普世性的嗎？隨後的兩個引句回答了這問題：以色列誠然知道，因為摩西曾預言神要以「那不是國民的」（呂譯）惹動以色列的憤恨（19b～c，引申三十二 21），以賽亞更宣告神要讓沒有尋找祂的遇見祂，向沒有求問祂的顯現（20 節，引賽六十五 1a）。[11] 第三個引句（21 節，引賽六十五 2a）並不回答問句，它在這裏也被引用，可能是因它（賽六十五 2a）在以賽亞書裏幾乎緊隨著第二引句（六十五 1a）。[12]（六 B）以色列從自己的聖經知道，神大可以如此行事，以致基督被宣講的結果就是，外邦人被納入神的子民之內，以色列則受到審判（19b～21 節）。[13]（六 C）十分相似的講法是，以色列從舊約知道，外邦人要被納入神的救恩計畫內（19b～20 節），而以色列會拒絕祂的拯救工作，因而被拒於救恩的門外（21 節）。[14]

關於上一段的三個答案，（六 A）的重要前設是，本節上文（11～18 節）的焦點是福音事工的普世性，但上文已經辯證，雖然第十四、十五節是籠統性的，但是從第十六節開始，保羅論證的焦點就已放在以色列的不信上。[15] 此說的前設既是（至少對筆者來說）有疑問的，其結論也就值得置疑。（六B）和（六C）將三個引句全部視為回答開首的問句（19a），因而勝於（六 A）要把第三問句視為順便提及的「附屬品」。按（六C）作者的解釋，由於以色列

11　Cf. Bell 101-3 (view 7a), 86-87, 106, 154, 359; Black 149; Dodd 181.

12　Bell 103.

13　Moo III 668. Moo（Review 139）表示，這結論是在他讀到 Bell 的解釋之前已達到的。

14　Schreiner 573, cf. 564-65. Similarly, Murray 2.62.

15　參十 16a 註釋首段（尤其是〔三〕），十 18 註釋首段（上面 414-15，427）。

「知道」舊約所預言的這些事，猶太人就不能因保羅的福音在外邦人當中比在猶太人當中更被接納而對保羅的福音提出異議。[16] **可是**，如此一來，這幾節（19～21 節）便不能與第十八節一氣呵成：第十八節的主旨是，以色列不能以「沒有聽見」為不信的藉口，因為他們誠然聽見了（詩十九 4）；第十九至二十一節的主旨卻是，猶太人不能以「並不明白神的救恩計畫」為藉口而對保羅的福音（被外邦人接納，被猶太人拒絕）提出異議，因他們的聖經早已預言此事。這種思路並不十分流暢和自然。換一個講法，保羅在本段（14～21 節）的目的是要指出，以色列沒有**為自己**接受福音，因而它被拒於救恩門外是咎由自取；但以色列並非不知道福音的普世性質，這個思想對保羅的目的不大適切。

因此，**另一種解釋較可取**。（七）上一節的問句「沒有聽見」（18a）的賓詞是「基督的話」（17b），本節的問句（19a）是與上一節的問句完全平行的，也沒有任何跡象表示本節問句的賓詞已有所改變，因此，本節問句中「不明白」[17] 的賓詞也是「基督的

16　Schreiner 573. Cf. Motyer 124: 保羅的猶太基督徒敵對者不應因外邦人蒙福而感到驚訝，因摩西早就說過，當這種祝福臨到外邦人的時候，那就是上主對以色列的重要信息。See also Stott/Motyer, *Message* 96*b* (point c).

17　在此採納「不知道」這譯法（e.g., Cranfield 2.538; Dunn 2.624, 631）會使本問句不必要地重複了上一節的問句。（參上面註 5 及所屬正文。）葛嵐斐認為 19a 是一補充性的問句，因 14～15a 的鎖鏈式問句並無「知道」這一環。但「知道」是「聽見」的含義。Dunn（*Theology* 518-19; cf. Dunn 2.631）則認為，雖然保羅重複了 18a 的問句，19b～c 的回答並不只是重複了 18b 的回答，而是開始提示神對以色列的不信這問題的至終解決辦法：惹動他們的嫉妒。

若把 ἔγνω 譯為「知道」，又將隨後的 πρῶτος 視為問句一部分（即是將問號放在此字之後而不是之前），得出的意思便是：「難道以色列不是首先知道〔福音〕的〔國民〕麼？」Cranfield 2.539 對此提出三個有力的反對理由（endorsed by Bell 97 n.62）：（1）將問號放在 πρῶτος 之前，使 18a 與 19a 的平行更完全（cf. Schlier 319）；（2）20 節是另一引句，因此將「首先」連於「摩西」，以摩西為先於其後的見證是自然的做法；（3）若問句沒有「首先」一詞，隨後的三個引句對問句的回答更為合適。

話」，即是福音。就如上一節提出一個可能的藉口來解釋以色列的不信（他們沒有聽見福音的宣講），然後引舊約的話來排除這個可能（福音已普傳於天下，以色列不可能沒有聽見）；照樣，保羅在這幾節首先提出另一個可能的藉口來解釋以色列的不信（19a，他們並不明白所聽見的福音），[18] 然後引舊約的話來排除這個可能：福音的信息簡單易明，因為聖經預言一個「愚昧」（思高、現中）的國民會明白而接受它（19c），從來不尋找或求問神的也會遇見祂（20 節）；以色列的不信的真正原因是，他們乃悖逆頑梗之民，不肯聽從神的召喚（21 節）。[19]

這種解釋遇到兩個反對理由：（1）按此解釋，本（19）節與第二、三節發生衝突——以色列人的熱心「不是按著真知識」，他們「不知道神的義」。以色列怎可能在「明白福音」的同時「不知道神的義」？（2）第二、三個引句（20～21 節）並沒有對問句（19a，以色列豈沒有明白福音麼？）提供回答。[20] 關於第一點，以色列「明白福音」可指他們明白福音的基本宣稱：基督藉著受死復活成就救贖，信者便可得救（甲）；但是由於他們被自己「對神的熱心」——一種缺乏對神旨意的洞見、承認和順從（不是按真知識）的熱心——所蒙蔽，他們就對「神的義」沒有正確的理解，就不能在福音裏辨認出「神的義」來（乙）。[21] 此二者之間並無真正的矛盾存在。關於第二點，留待該二節較詳細的詮釋時再行答

18 Cf. Barclay 142.

19 Cf. SH 299-300; Louw 2.108; Munck 100. 筆者修改了 SH 300 對 20 節的要旨的解釋，即這信息也不是難找到的，因為以賽亞說，從來不尋找的也會遇見。Morris 393-94 認為到頭來（六）、（七）之間的分別不大，因為至終的要點都是，以色列沒有認識到神恩典的福音意味著信心的道路一直是對外邦人開放的（這其實較接近〔六〕）；但保羅問句的形式（「豈不知道／認識」）預期正面的回答。

20 Cf. Bell 98, against view (2a).

21 參十 2 註釋第四段，十 3 註釋註 10 所屬正文（上面 295-96，298-99）。

辯。[22]

十 19b～c 「先有摩西說：

我要用那不成子民的惹動你們的憤恨；

我要用那無知的民觸動你們的怒氣。」

「先有摩西說」意即「首先，摩西說」（新譯）。這個「首先」可解釋為指摩西是一整列見證人的首個，意即以色列所「知道」的可一直追溯至以色列最早期的歷史中這位開國元老；但較自然的意思是，保羅先引用摩西的話，隨後（20～21 節）他要引用以賽亞更大膽的話。[1] 雖然保羅以摩西（和以賽亞）為講者，但引句的話其實是神所說的。[2] 如在第十六節一樣，「說」字原文為現在時態，表示「梅瑟說過」（思高）的話在保羅當日仍具適切性。[3] 所引的話出自申命記三十二章二十一節，該節原是描寫神對其變節子民的審判：「他們以〔即是因隨從〕虛妄之神〔新譯：「不是神的神」〕，激起我的怒火，以虛無之物〔即是偶像〕，惹我動怒；我也要〔藉著使用他們作為我在歷史中行事的工具〕以那不成子民的人激起他們的妒火，以愚昧的民族惹他們發怒」（思高）。保羅的引句與七十士譯本該節下半只有兩點分別：省略了不符合新文理的「也」字，「我也」變成「我」；[4] 將原來的「他們」（兩次）改為

---

22 見十 20 註釋第三段末，十 21 註釋第二段末部分（下面 448，451）。

1 依次見：SH 300; Dunn 2.625; Moo III 668 n.42; Byrne 327; 及 Morris 393 n.78; Schreiner 573. 關於將「首先」歸入 19a 作為問句一部分之可能，請參十 19a 註釋註 17 第二段（上面 437）。

2 Ellis, *Paul's Use* 23. 參十 20 註釋註 4 及所屬正文（下面 445）。

3 參十 16b 註釋註 1（上面 418）。

4 LXX 的強調格式 (καὶ +) ἐγώ (= κἀγώ) 與該節開首的強調格式 αὐτοί 對應。Stanley（*Scripture* 142 with n.197）指出，保羅經常在其引句中把原句的引介虛詞省略，為要促成從他的引句公式至他的引句之間更平順的過渡。引句保留原句的引介虛詞之例子只屬少數（四 17，八 36〔ὅτι〕，九 26〔καί〕），在其中的半數，被保留的虛詞把一複合引句的兩部分連起來（十一 35〔ἤ〕；林後六 17〔καί〕）或在原句中有重要的功用（加三 16〔καί〕）。

「你們」。[5]

這第二點改動有至少三種解釋：（一）這是體裁上的改動，為要將本節從它的文理中凸顯出來，使其要旨更清晰：在本節，保羅論證的焦點從救恩信息的普世可得性（5～18 節）轉到猶太人和外邦人對福音信息相反的反應（十 19～十一 36）；把引句改為神對以色列的頓呼語（直接說話）的辭令效果，就是使聽者更清楚的認識到本節對隨後的討論之重要性。[6] **可是**，按上文所採納對本引句及隨後二個引句的理解，[7] 本節並無此說所給予它的樞紐性位置。（二）在上一節的引句（18b～c）裏面，複數第三人稱的所有格代名詞「他們的」是指傳福音者；因此，保羅就在本引句將原來的「他們」改為「你們」，為要表明主詞已改變了，他如今所指的是以色列。[8] **可是**，本節開首的問句已清楚表明主詞已轉到「以色列」，引句若保留原來的「他們」，後者仍可指以色列。[9] **最自然的解釋**是：（三）本節開首的問句**明白地**引出了主詞「以色列」之後，保羅將引句原來的「他們」改為「你們」，為要將引句描寫為神**直接**對以色列說的話，以致引句可**更直接地**應用在以色列身上。[10]

5　引句保持了原句的交叉式排列法：ἐγὼ παραζηλώσω ὑμᾶς (A) ἐπ᾽ οὐκ ἔθνει (B),
ἐπ᾽ ἔθνει ἀσυνέτῳ (B') παροργιῶ ὑμᾶς (A').
這是保羅引用舊約時一貫的做法。另見（例如）：十一 10，十四 11，十五 9；林前一 19。Cf. Harvey, 'Romans' 134（所引的羅十一 3 呈現平行排列法）；'Oral' 287.
保羅在本書三次引用申三十二（本節，十二 19，十五 10），又在十一 11 及林前十 20、22 暗指該章（Hays, 'Isaiah' 215）。Bell 284-85 認為：（1）保羅在本節引用申三十二 21 時，他是想到全首的摩西之歌（申三十二 1～43）；（2）保羅的救恩歷史觀，與摩西之歌及申命記整體的救恩歷史觀相似（Dunn [*Theology* 519 n.96] 指出，這兩點就是 Bell 的主要命題）。

6　Stanley, *Scripture* 143-44.

7　參十 19a 註釋倒數第二段（上面 437-38）。

8　Bell 96, in agreement with D.-A. Koch.

9　Stanley, *Scripture* 143, disagreeing with Koch.

10　Cf. Chae 246 n.137; Dunn 2.625.（只是前者說 Stanley 堅持此改動僅為體裁上的，並無任何重要

「惹動……憤恨」原文動詞的意思是「使……生嫉妒」（新譯）、「引起……嫉妒」（現中、金譯）。[11] 引句的兩部分——「我要以那不成子民的人，激起你們的妒火；以愚昧的民族，惹起你們的怒氣」（19b、c，思高）——呈現希伯來詩體的同義平行；這提示這裏的「嫉妒」彰顯為忿怒，因而動詞的最佳譯法可能是「激起嫉憤」。[12] 多數的中英譯本都採納如思高譯本的譯法，意即（甲）神「以」（金譯同）或「用」（新和，參當聖）[13] 不成子民的＝愚昧的民族，來激起以色列的嫉憤和怒氣。不過，本註釋所參考的三本希臘詞典都支持另一種理解，[14] 意即（乙）這民族並非神用以激起以色列的嫉憤之工具或媒介，而是以色列的嫉憤之對象，如在呂振中譯本：「我要激動你們羨妒那不是國民的，我要惹動你

性；這話並不公允；見上文之〔一〕。）Moo III 668 n.43 則認為，此改動的目的可能是要凸顯神是「個人地」（in a 'personal' way, cf. ἐγώ）對以色列說話；此說值得質疑，因 ἐγώ 在原句的使用是由在其前的 αὐτοί 所斷定的（見上面註 4 首句）。

11 παραζηλόω = 'provoke to jealousy, make jealous' (BAGD 616 [s.v.]); 「觸動嫉妒心」（精華 496）。

12 I.e., παραζηλόω here = 'provoke to jealous anger': Bell 39-42.（1）作者（43、358）指出，此字在十一11、14則有正面的意思，該處的「嫉妒」彰顯為竭力仿效，得出的意思即是 'provoke to jealousy (in the sense of emulation)'; 這兩種意思必須清楚地區別。Moo III 668 n.44 贊成這種區別（cf. Wilckens 2.231）；Schreiner 573 n.24 則認為十19與十一11、14相距這麼近，保羅不大可能會在其中「以如此根本不同的方式」（'in such radically different ways'）使用此字。但這似乎是言過其實，因為根本的意思仍是「引起嫉妒」，只不過這嫉妒取不同的方式（忿怒、仿效）表現出來。（2）原文動詞在新約另外只出現一次（林前十22）。下一句的動詞（παροργίζω）也是在新約另外只出現一次，指「（不要）激怒（兒女）」（弗六4，現中）。

13 Cf. KJV, NIV, NKJV, NAS ('by'); NEB ('I will use'), TEV ('I will use . . . by means of').

14 Thayer 233 (s.v. ἐπί, B 2 a δ): 'after verbs signifying a mental affection or emotion, where we also often say *over*'; BAGD 287 (s.v. II 1 b γ): 'make jealous and angry *at*'; BAGD 616 (s.v. παραζηλόω)：'make someone jealous *of* someone'; LN 88.164: 'I will make you jealous *of* the people who are not a real nation'; LN 88.177: 'I will make you *angry with* a nation of foolish people'（除非此句 = '*with* a nation of foolish people I will make you angry'）。Also, *EDNT* 3.43*a* (s.v. παροργίζω): 'I will make you angry *toward* a people who do not understand'.（斜體皆為筆者所加。）

們氣忿那蒙昧的國民」，及新譯本：「我要使你們對那不是子民的生嫉妒，對那無知的民族起忿怒。」[15]

就如保羅在九章二十五、二十六節把何西阿指著背道的北國以色列及被擄後回歸的以色列而說的預言，應用到神呼召外邦人成為祂的子民一事上，保羅現在照樣把原指神對變節的以色列的審判之言，重新詮釋為預言外邦人要明白及相信福音。[16] 保羅顯然將「不是子民」和「無知的民族」解為指（信主的）外邦人；[17] 以色列因為看見外邦人（聲稱自己）被神納入祂的子民之內而對他們產生嫉妒和忿怒。[18] 保羅用此引句來支持開首的問句所暗示的正面回答，說明以色列不但聽見而且明白了福音：與以色列相比，外邦人是個「蒙昧」「無知」的民族，他們不懂得追求義（九 30），也不曉得如何或往何處尋找神（十 20），但是連他們也相信了福音，那麼在救恩歷史上享有特權的以色列，實在不能辯稱他們不信是因他們沒有明白福音。[19]

近有釋經者對本節提出一個**新穎的解釋**：保羅將原句的「他

---

15 Cf. CEV: 'I will make Israel jealous *of* . . . I will make them angry *at* . . .'; RSV, NRSV: 'I will make you jealous *of* those who are not a nation'. 但隨後一句則譯為 '*with* a foolish nation I will make you angry'.（斜體皆為筆者所加。）

16 Cf. Dunn 2.625; Moo III 668. Heil（*Hope* 73 n.26）認為，兩個動詞的未來時態表示，引句所描寫的並不是以色列目前（即保羅當日）的情形，而是有待將來才發生的情況。但動詞的未來時態只表示，從摩西的角度而言那些行動仍在未來。

17 Bruce 198 指出，本節所引申三十二21 的「不是子民」和羅九 26 所引何一10（LXX 及 MT 二1）的「不是（我的）子民」，在 LXX 用了不同的兩個字（οὐκ ἔθνει 和 οὐ λαός μου），但在 MT 所用的詞語則十分相似（לֹא־עַמִּי 和 לֹא־עָם），因此，將二者比較的思想，對於認識希伯來文聖經的人（如保羅），比起對單依賴 LXX 的人，來得更為容易。Cf. Cranfield 2.539; Morris 394.

18 Cf. Bell 270-71; Moo III 668. 亦參安波羅修註釋及奧古斯丁的見解（see Bray 282*a*）。

19 Cf. Manson 948*b* (§824i); Mounce 212-13. Reinhold（'Römer 10,19-21' 123）反對此解釋，因經文並無使用 πόσῳ / πολλῷ μᾶλλον 等字（參較五 9、10、15、17，十一 12、24 等處）。不過，八 32 也沒有使用這等字，但該節同樣是使用了「更不用說」的邏輯辯證伎倆（參《羅》2.761）。

們」改為「你們」，這表示保羅現在直接對他的讀者說話，即「你們」所指的是羅馬的基督徒，而在原句中指外邦人的「無知的民」如今是指不信主的猶太人（參：十2，「不是按著真知識」）。在保羅的應用下，引句的意思變成：神要使外邦基督徒因不信主的猶太人而感到忿怒（參：帖前二 14～16 使徒保羅對不信主的猶太人的忿怒）。「首先，摩西說」這引句公式表示，本節下半的引句只提供了開首問句的答案之第一部分，下一節所引自以賽亞書（六十五 1）的話就是這答案的第二部分，這兩個部分是有分別的：外邦人明白了福音（20 節），這與答案的第一部分（不信的猶太人並不明白福音〔本節〕）相對。這是保羅在信上首次將信主的外邦人包括在神的子民「以色列」之內（外邦人被算為神的子民是個不尋常的事實，因此保羅說以賽亞「放膽說」）。在這由二部分合成的回答裏面，第一部分（19b～c）說：（不信主的）猶太人並不明白（參：十2），就如摩西所說的（申三十二21）；第二部分（20 節）則說：（信主的）外邦人則很明白（參：九 30），就如以賽亞所說的（賽六十五 1）。由於信主的外邦人才是真的「以色列」，而在保羅眼中，他們的明白比起（大部分）猶太人的不明白更為重要，因此他就在本節開首的問句使用了預期正面回答的原文結構。[20]

此說有以下的困難：（一）除了本節的兩次，「民」字原文在信上另外出現二十七次，一貫地指外邦人，沒有一次是指猶太人。[21]「無知的」原文在本書另外出現二次，[22] 皆指外邦人。由此看來，本節「無知的民」是指猶太人的可能性可謂微乎其微。（二）神要以（信主的）外邦人激起（不信主的）猶太人的嫉妒，這個思想在

---

20 Reinhold, 'Römer 10,19-21' 124-27.

21 ἔθνος: 一5、13，二14、24，三29（二次），四17、18，九24、30，十一11、12、13（二次）、25，十五9（二次）、10、11、12（二次）、16（二次）、18、27，十六4、26。

22 ἀσύνετος: 一21、31。

十一章十一、十四節再度出現（儘管嫉妒的表達方式有所改變）；[23] 但神要以（不信主的）猶太人激起（信主的）外邦人的忿怒，這思想在本段文理中是個不得其所的「外來體」，此說只能試圖借助於帖撒羅尼迦前書二章十四至十六節來說明，這思想不是無意義的。其實，該段至多只是顯示使徒保羅對不信主的猶太人的忿怒，卻並不說明「神以不信的猶太人激起信主的外邦人的忿怒」這含義較廣的陳述。不但如此，神**為甚麼**要激起外邦人的忿怒呢？這本身是個奇怪的思想，在本段的文理中更是如此。（三）此說需要將兩個意思同時賦予本節的「以色列」一詞：首先，此詞在問句裏顯然是指歷史意義上的以色列；可是，此說認為此問句所預期的正面回答只適用於信主的外邦人，因而明白了福音的是「真以色列」；這麼一來，此詞在本節便同時獲得兩個不同的意思。但「以色列」一詞在本節的上文（九 27〔二次〕、31）下理（十 21，十一 2、7、25）皆（只是）指歷史意義上的以色列。不錯，此詞在九章六節是用在兩個不同的意義上，但這是由該節本身的對比及其文理清楚表明的；本節則並無這種清楚的提示，因此，將本節的「以色列」解為同時具有與文理所賦予的意義不同的另一意義，這做法並不合理。[24]（四）根據此說，問句所預期的正面回答要到下一節才提出來，而本節所提出或暗示的其實是負面的回答，只不過這負面回答與正面回答比較之下顯得較不重要，因而保羅的回答仍可視為正面的。此迂迴的解釋相當牽強。基於上述的理由，筆者認為**這新穎的解釋不能成立**。[25]

---

23 參上面註 12 之（1）（441）。

24 除了極具爭議性的十一 26 外，以上提及的就是 'Ισραήλ 一字在本書出現的另十次。

25 Schreiner 573 n.23 所提出不接納此解釋的理由（只）是：十一 11、14 這兩節與本節平行的經文說明，外邦人的得救引起猶太人的嫉妒，保羅在本節並無另一個思想（參正文之〔二〕）。

十 20　「又有以賽亞放膽說：

沒有尋找我的，我叫他們遇見；

沒有訪問我的，我向他們顯現。」

「又有以賽亞……說」回應了上一節的「首先，摩西說」；保羅引用過舊約的律法部分，現在繼而引用先知部分，就如拉比所作的。[1]「放膽」原文並無比較的含義，[2]「更大膽的／地說」（當代／現中、金譯）是這些譯本根據文理而作的意譯。[3] 引句的話（20b～c、21b）其實不是先知所說，而是神所說的，因而這裏的「放膽」不是指以賽亞「和他當代的人對抗」所顯示的勇敢，而是指所說的話（**按保羅的理解**）的大膽性質。[4] 更準確地說，其實是保羅自己藉著以特別的方式使用以賽亞書的引句而大膽地說話，只是保羅把它說成好像是以賽亞大膽地說話似的；[5] 這一點在下文有進一步的交代。[6]

引句出自以賽亞書六十五章一節上半。希伯來文原句所用的動詞有容許之意：「沒有求問我的，我讓他們尋著；沒有尋找我的，我讓他們遇見」（新譯；「遇見」思高作「找到」）。不過，七十士譯本的譯法似乎沒有掌握到這一點，只是把原來的動詞譯成簡單

1　Cf. Edwards 258.

2　ἀποτολμάω 在希臘文聖經出現僅此一次。（十五 15 的 τολμηροτέρως 則為無前置詞的 τολμάω 的比較級副詞。）一些古卷缺 ἀποτολμᾷ καί 二字，此二字可能是意外地被漏掉，或是被抄寫員故意刪除，為要保持單一的「說」字為引句公式，如在上一節和下一節（cf. Schreiner 576）。

3　Cf. NEB ('still more daring'), Phillips ('more daring still'); TEV ('even bolder'). 這種譯法的含義即是，摩西的話已是夠大膽的。G. Fitzer（*TDNT* 8.185 with n.23）認為，ἀποτολμάω 在此用來「加強引句公式」；如此描寫所引的舊約作者在保羅書信並不多見（事實上是僅此一次：參 Ellis [*Paul's Use* 155-85] 所列出的引句公式〔作者似乎認為本節的 ἀποτολμᾷ καί 非屬原著，但見上註〕）。

4　依次見：SH 300; 及 Cranfield 2.540; Dunn 2.626; Schreiner 574; 鮑 2.55。安波羅修註釋則認為以賽亞在此是扮演著基督的角色說話（see Bray 282*b*）。

5　Chae 248. 參下面註 16 所屬正文（下面 448）。

6　見十 21 註釋末段（下面 451-52）。

的主動及被動語態的動詞，因而對保羅更為合用；[7]這譯本又將原來的「求問」和「尋找」二詞的次序對調，得出的結果即是：「我向那些不尋找我的人顯現，我被那些不求問我的人找到。」[8]保羅的引句跟七十士譯本原句的主要分別，在於引句把原句的兩個動詞「顯現」和「找到」的位置對調了，從而得出「我被那些並不尋找我的人找到，我向那些並不問及我的人顯現」（原文自譯）。[9]至於這改動是保羅所作的，抑或保羅只是沿用了他所用的七十士譯本文本的

---

7 Cf. Moo III 669 n.48.

8 ἐμφανὴς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, εὑρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν. H. Bertram（*TDNT* 2.893 n.5）指出，ζητεῖν θεόν/κύριον 在舊約經常用來指人自動的轉向神，以致此詞幾乎成了專門用語（例如：代下十一16、十五12、15，十六12）。B. Gärtner（*DNTT* 3.528）指出，在 LXX 及後期的猶太教，「尋找」和「找到」連著出現的時候多數是指人應當尋找神，神是可被找到的（另參〔例如〕：申四29；賽五十五6；耶二十九〔LXX 三十六〕13；箴八17）。

9 εὑρέθην [ἐν] τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, ἐμφανὴς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν.（參上註。正文的楷體皆為筆者所加。）（1）若採納有 ἐν 字的語句，首句的意思可以是「在沒有尋找我的人當中我被找到」（cf. MHT 3.264）。LXX 原句並無此字，這使引句的長語句成為「較難懂的語句」，因而可能是原來的，因為抄寫員會傾向於把引句的語句改成與 LXX 的語句一樣。在這前提（即保羅的引句有此字）下，此字可能是保羅加上的，大抵是為要強調神或基督（藉著所傳的道）確是在外邦人當中；但若保羅只是沿用了他所用的 LXX 文本的語句（參下註之〔4〕），則可能是抄寫員為了（他以為）「改善」首句的文法而在被動語態的 εὑρέθην 之後加上 ἐν 字（cf. Stanley, *Scripture* 145-46）。作者（146 n.211）認為，在本節 εὑρίσκειν 的被動語態之後用 ἐν 來表達行事者其實是不正確的，因為此字的被動語態保持了它較早期的主動、不及物意思，相當於「（對某人）顯現」（BDF §191[3], 313）。另一方面，εὑρίσκειν 的被動語態隨後用簡單的間接受格，這種結構相當古怪——在正常的情況下，不能在被動語態的動詞之後用簡單的間接受格來表達人物行事者，而需要用 ἐν 字（BDF §195, 219[1]; Stanley, *Scripture* 146 n.211）——因而抄寫員可能將它改成較暢順的結構；首句一經加上了 ἐν 字，在第二句同樣加上此字（如一些古卷所見的）以保持平行是自然不過的事。因此，Cranfield 2.540 n.3 及 Schreiner 576 皆認為本節的 ἐν 字很可能不是原來的。（2）ἐμέ 的形式（不僅是 με）和位置（在 μὴ ζητοῦσιν 之前）都表示此字（兩次）是受強調的：人們所沒有尋找和沒有求問的不是別人，而是神（Morris 394 n.85）。（3）ἐμφανής 在新約另外只出現一次，也是在「顯現」（ἐμφανῆ γενέσθαι：徒十40）一詞中（LN 28.35 在羅十本節解為 'I became well known to those . . .'）。

次序，釋經者對這問題並無定論。[10]

以賽亞書六十五章一、二節（後者引於下一節）按其原來的文理可能是神對先知或神子民的祈禱（六十三 15～六十四 12）之回應的開首；神對祂悖逆的百姓表明，祂已使自己成為可親近的，正忍耐地等待他們回轉親近祂。保羅則把第一節和第二節視為對比（留意 21 節開首的「但」字〔思高、現中〕），他只是把第二節應用到他當代的以色列人身上，卻把第一節應用到外邦人身上。[11] 有助於保羅這樣做的一點是，七十士譯本在第一節（保羅沒有引用的下半節）用了「國」字（即「外邦人」原文的單數），在第二節用了

10 （1）Dunn 2.626 認為：這次序的倒置在憑記憶引述經文的情況下是自然的（甲）；同樣可能的是，（乙）保羅也想到希伯來文原句，因 LXX 已倒置了後者的次序；後一個可能性似乎不大，因 LXX 倒置 MT 的次序涉及「求問」和「尋找」二詞，保羅的引句倒置 LXX 的次序則涉及「顯現」和「找到」二詞；最後的結果是，引句中這兩對詞各自的先後次序，並不是希伯來原句的次序。（2）Chae 247 的解釋是，保羅把動詞 εὑρέθην 放在引句開首，似乎是為要強調神在「被找到」一事上是被動的。此說值得置疑，因保羅把引句應用在外邦人身上（見正文下一段），而他在上文已指出了神在呼召外邦人一事上是採取主動的（九 24～26）；況且，若不是神採取主動，神如何得以被「並不尋找」祂的人「找到」呢？（3）按 Cranfield 2.540 的解釋，改動的原因很可能是這新的進程（從「找到」進到「顯現」）更能令人感到滿意，因為已顯明的不需要被找到，而被找到的不一定是明顯的。（4）Stanley（*Scripture* 144-45）則接受 D.-A. Koch 的解釋，即保羅只是沿用了他所用的 LXX 文本的次序。作者一開首就指出，本節經文在 LXX 及保羅傳統中以不同的形式出現，這些不同形式之間的關係十分複雜，以致任何已被提供出來的解釋，都不能使人對它有十足的信心。

11 Cf. Cranfield 2.540.（1）Calvin 236 則認為，賽六十五 1 下半的「沒有稱為我名下的」表示該節原來就是指外邦人的；Schreiner 574 認為有此可能。但是 Moo III 669 n.49 指出，多數的舊約釋經者認為此句應譯為「沒有呼求我名的國」（新譯）。Stott 289 也是接受這種理解，並認為保羅大可以把賽六十五 1 下半節包括在他的引句之內。（2）Chae 247 提出保羅沒有這樣做的一個理由：這樣做可能使人誤以為保羅暗示外邦人沒有呼求神的名，但保羅剛強調了「求告主名（為要得救）」的重要性。可是，「沒有呼求神的名」的意思顯然已牽涉在「沒有尋找我」一詞之內，保羅用不著故意避免使用前者。較可取的解釋是，保羅欲避免不必要的重複（Stanley, *Scripture* 146 n.212）；又或者保羅認為賽六十五 1 上半節已足以達到他使用引句的目的。

「民」字。[12] 就如他在第九章（25～26 節）把原指以色列的預言應用到外邦人身上，他從以賽亞書六十五章一節的話看出一項原則（神向不尋找祂的人顯現，被不求問祂的人找到），是適用於他當日的外邦人的，而七十士譯本的字眼（見上一段）也支持這種應用：[13] 那些「並不尋找」和「並不問及」[14] 神的人是**外邦人**（參九 30：「不追求義的外邦人」），[15] **他們**已找到神，因為神已向**他們**顯現（神的拯救之義已藉著福音的宣講以及他們的相信而對他們顯明了，一 18）。神如此直接地向外邦人施恩，比起上一節所說的（祂要使以色列「對那不是子民的生嫉妒，對那無知的民族起忿怒」〔新譯〕），可謂更進一步；這就是保羅所謂以賽亞的話的「大膽」性質之所在。[16] 不過，就保羅使用引句的目的而論，本引句和上一引句（19b～c）是平行的；像上一引句一樣，本引句的功用也是表明以色列一定是明白福音的，因為連沒有尋找神的外邦人也（在福音裏）找到了祂。[17]

十 21　「至於以色列人，他說：『我整天伸手招呼那悖逆頂嘴的百姓。』」

12　Fitzmyer I 860*a* (§104); Fitzmyer II 600.

13　Cf. Bruce 198; Schreiner 574; Moo III 669 ('on the principle of analogy'); 九 25～26 註釋倒數第二段之（三）（上面 231）。

14　原句的「求問」（如先知和祭司的向神求問）在引句中已減弱為「問及」之意。I.e., ἐμὲ ἐπερωτᾶν = asking 'after' me (KJV), asking 'for' me (RSV, NIV, TEV, NKJV, NRSV, NAS), asking 'about' me (NEB, CEV). Cf. H. Greeven, *TDNT* 2.687.

15　如在九 30 一樣，本節原文的兩個分詞皆為現在時態，保羅把兩個分詞片語視為外邦人的定義（Dunn 2.626）；參九 30 註釋註 11 所屬正文（上面 257）。Penna（'Dialectic' 217）指出，以賽亞的話原指那些不再尋求神的以色列民，保羅則把它應用到完全沒有尋求神的外邦人身上。

16　參較鮑 2.55。亦參上面註 5 及所屬正文（445）。

17　Cf. Cranfield 2.540-41; Harrington 106. 'Here, a biblical proof-text from Isaiah 65:1 is adduced to prove that even Gentiles understood the Gospel message' (Lim, *Scripture* 146). 本註及所屬正文，和下面 451 首段末部分，一起回答了上面 438 次段之（2）的異議；參 439 註 22。

保羅在上一節將引句（賽六十五 1a）應用於他當代的外邦人之後，現在把本節的引句（賽六十五2a）應用在以色列身上。[1] 在保羅的應用下，上一引句說明外邦人接受了福音，「但關於以色列人」（思高、現中）[2] 以賽亞卻說：「我〔神〕整天向那悖逆頂嘴的子民伸開雙手」（新譯）。「整天」（＝八 36 的「終日」）是閃族語法，意即「每天」或「繼續不斷地」。[3]「伸開 [4] 雙手」不是懇求之意，而是歡迎、邀請或「等待倔強……的子民回頭」（當代）。[5] 伸開雙手是人向神祈求的正當手勢（參：出九29、33；拉九5；次經傳道經四十八20），這事實增加了此句感動人心的力量。[6]「悖逆」或「倔強」原文的意思是「不順從」（參二 8，十一 30、31，十五 31）；[7]「頂嘴」原文在這裏不是指口頭上的「頂撞」（呂譯），而

1　參十 20 註釋註 11 所屬正文（上面 447）。Aageson（'Scripture in Romans 9-11' 279）認為，由於保羅在上一引句省略了賽六十五 1b（參十 20 註釋註 11），他在這兩節並不是連續不斷地引用賽六十五 1～2a，因此他把這在原來的文理相近的兩節（1a、2a）分開來引用。可是，賽五十三 1a 緊接著五十二 15b，保羅也是將二者分開來引用，將前者用於他當日的以色列（羅十 16），卻把後者用於外邦人（十五 21）；參十 16b 註釋註 13（上面 421）。

2　πρὸς . . . τὸν Ἰσραήλ 在 KJV, NEB, NKJV 譯為 'to Israel'（so also Moo III 669 n.50; cf. B. Reicke, *TDNT* 6.723）。但以色列在引句中以第三人稱（「那……百姓」）的身分出現，因此，原文的意思幾可肯定為 'of/concerning/ as for Israel'（RSV, NRSV / NIV, TEV / NAS）或 'about the people of Israel'（CEV）。Morris 395 n.88 引來一 8 為 πρός = 'concerning' 的另一例子，但此字在該節的意思較可能是「對（……說）」（參《來》1.81，78 註 1）。

3　Cf. Michel 336; Schlier 319; Cranfield 2.541; Wilckens 2.231;《羅》2.781 註 4 及所屬正文。

4　ἐκπετάννυμι 在新約僅此一次，在 LXX 也是僅見於賽六十五 2。

5　Cf. Fitzmyer II 600. 教父耶柔米的解釋是，主向天舉手，不是祈求幫助，而是覆庇著我們這些可憐的人（see Bray 283*a*）。但經文不是說「向天舉手」而是說「向百姓伸手」。安波羅修註釋則認為，本節可能也指救主在十架上張開雙手，為那些正在殺害祂的人祈求赦免（同上）。大數的主教戴阿多若（Diodore）認為這個手勢也指向十字架；伯拉糾甚至把伸開雙手視為寓意性地指十字架（see Bray 283*b*）。

6　Dunn 2.627.

7　ἀπειθέω 在新約另外出現九次（參《來》1.252 註 85 第二段）。

是態度及行為上的「違抗」（思高；金譯「抗拒」）。[8]

引句與七十士譯本原句的唯一分別，就是前者把「整天」一詞放在句首。藉著這點改動，保羅強調了神對以色列的忍耐，祂在以色列的整個歷史裏恒久地和恩慈地呼籲祂的子民回轉歸向祂，最近的一次就是向他們宣講福音。[9]這引句在保羅的論證中有何功用呢？這問題有至少三種答案：（一）巴特認為，本引句證實了以色列沒有都聽從福音（16a），但引句只是附帶地論及以色列的悖逆和違抗，其重點乃是在於神如何對付這情況：祂從不厭倦地伸出雙手，向這百姓施憐憫，重複地證明祂的忠信。葛嵐斐同樣認為，本句綜合了上文所說有關以色列的不順從的話，同時指向下文要說有關以色列的盼望的話，但此二者並不是勢均力敵地平衡的：本句的重點不是在附帶地形容百姓的兩個分詞「悖逆違抗」（思高），而是在於關乎神的行動之陳述。[10]（二）神向以色列啟示自己、不斷的呼喚他們的恩典，以及以色列拒絕回應這恩典，二者對保羅的論證同樣重要，我們不必考究孰重孰輕。[11]

文理支持的答案是：（三）雖然引句本身可被視為強調神對以色列的恩慈與忍耐，但在保羅的應用下，本引句與上一引句（20節）構成對比，就是外邦人的相信與以色列的不信之對比，這對比回應了九章三十、三十一節類似的對比，二者前後呼應；由此可見，本引句所重拾的題目是上一次在第十六節提及的、以色列的不順從，不是神的忍耐。下一節的問句「那麼我要說，難道上帝丟棄

---

8 ἀντιλέγω 在新約另外出現十次；詳參《來》2.350。

9 Cf. Stanley, *Scripture* 146-47; Schreiner 574; J. M. Scott, *DPL* 802*b*; Barrett, 'Romans 9.30 — 10.21' 138; Johnson 159; Johnson, 'Romans 9-11' 231. Bell 105 n.90 提及另一可能：保羅將「整天」放在句首，其目的是要使本引句與 18 節的引句（原文以「到全地」開始）構成平行（大抵意即：福音的信息傳到全地，神繼續不斷的向以色列招手）。但是這種平行有甚麼特別的功用呢？

10 依次見：Barth, *CD* 2/2 259; Cranfield 2.541-42 (cf. 506).

11 Moo III 669-70.

了他的子民麼？」（十一 1，新譯）證實，本節（以及本章整體）對以色列的描寫之重點是負面而非正面的。保羅強調神「整天」向以色列張開雙手，就是間接地強調以色列對神的頑強抗拒；只不過與此同時，引句也附帶地響起盼望之聲，為第十一章的論證留下了伏筆：神的雙手仍是向以色列伸開的。[12] 就保羅使用這第三引句的目的而論，此引句表明以色列一直拒絕神的召喚，因而間接地表明，以色列的不信不是因為不明白福音（19a），而是因為他們不肯相信。如此，對於第十九節開首的問句（「難道以色列人不明白〔福音〕嗎？」〔思高〕），這三個引句（19b～21 節）都間接地證實了問句所預期的正面回答：他們是明白的。

現在我們可以回頭進一步探討「以賽亞放膽說」（20a）這引句公式的意思。[13] **首先**，保羅將原指背道的以色列的、連續的兩節經文拆開，將前一節（賽六十五 1a）應用在外邦人身上，而只保留後一節（2a）仍應用於以色列人。在保羅的應用下，前一節是指神向並不問及祂的外邦人顯現；這必然使猶太人感到不快，因他們並不把以賽亞書該二節應用於外邦人（除了喇合和路得）。**不但如此**，在上一節（羅十 20）提及外邦人的**相信**之後，保羅隨即把後一節（賽六十五 2a）化為有關以色列的**不信**的負面陳述；在他的應用下，這一節所強調的不再是原來所論的盼望，即以色列可以因為神的恩典和忍耐而回轉親近祂，而是以色列頑強地拒絕神的恩典，儘管神以無限的忍耐呼喚它。神已被外邦人找到，祂已悅納了他們（20 節），這在排外的猶太人耳中是句大膽的話；以色列是悖逆違抗神的民族（21 節），這對自滿的猶太人來說是另一句大膽的話；在以色列繼續不順服神的同時，外邦人獲賜「找到神」的恩典（20～21 節），這是更大膽的話。**就是這樣**，雖然「以賽亞放膽

12　Cf. Bell 105; Chae 34, 248; Meeks, 'Romans 9-11' 113-14. See also Motyer 84, 120.

13　參十 20 註釋首段（上面 445）。

說」這引句公式暗示保羅認為以賽亞的信息非常大膽，因為這信息是關乎外邦人的相信和以色列的不信，事實卻是，以賽亞所宣告的是悖逆的以色列仍有復原的盼望，先知向他當代的聽眾傳講這信息並不需要很大的勇氣；是保羅自己將引句應用於新的文理中，藉著以賽亞的口說出極大膽的話來，[14] 提出了外邦人的信心和以色列的不信之間的對比。保羅這樣做，很可能與他自己的使徒意識有關：他是外邦人的使徒（十一 13），他要肯定外邦人得救是「合法」的，是在神的計畫中。[15]

十 14～21　總結本段，保羅用了一連串六個引句（15、16、18、19、20、21 節）[1] 來辯證這一點：傳信息者已經奉派，並已把福音向普世宣講（15b、18b）；以色列已聽見了（18 節），也明白了（19、20 節），卻拒絕相信（16 節）或順從（21 節）福音；因此，以色列沒有求告主的名（參 13～14a）是不可原諒的，以色列不信福音實在難辭其咎。[2]

九 30～十 21：總結　回顧這一分段，我們可以對因信稱義這題目作出以下的觀察：（一）義是藉信而得，不是藉行為而得；這個思想是整段的基礎，但在兩小段裏（九 30～33，十 4～10）至為清晰地顯明出來。（二）義不可能藉行為而得，這個思想在本段獲得新的解釋，是與上文所提出的解釋不同（或更進一步）的：不但完全履行律法的要求是不可能的事（一 18～三 20，四 15），不但律法是

14　Rogers 335*b* 將複合動詞 ἀποτολμάω 內前置詞的功用描寫為 'perfective': 'carry daring to its limit'. 換言之，此複合動詞有「極盡大膽之能事」之意；cf. Bruce 20: '[Isaiah] goes to the limit of daring'.

15　本段參 Chae 33-35, 248.

1　Jewett（'Numerical Sequences in Romans' 241）指出，「六」這個數目在猶太人的傳統中並無象徵意義，「六」的系列在希羅辭令學上亦不多見。B. C. Birch（*ISBE* 3.559*b*-60*a*）指出，六、八和九這三個數目在聖經裏並沒有扮演重要的角色，其重要性來自它們是在一重要的神聖數目（七或十）之前或之後。

2　參十 14～15a 註釋末段（上面 407）。

牢固地屬於「亞當之聯合」（與「基督之聯合」相對）的一方（五 12～21），[1] 而且建立自己的義的企圖本身就是走在完全錯誤的方向，[2] 與神所已顯明的旨意背道而馳（十 3、21）。（三）保羅在十章十節以「心裏信就得以稱義」（呂譯）來解釋使徒所傳的信息之撮要（9 節）：那論到「藉著口裏宣認、心裏相信而得救」的福音，在其本質上就是「因信稱義而導致得救」的福音（宣認是陪同著相信的外在表顯）。（四）因信稱義的原則是奠基於基督：祂結束了律法的紀元，使信者皆可獲得義（十 4）；祂的主權及於普世，這確保因信稱義的原則普世適用（11～13 節）。（五）這原則解釋了救恩歷史的發展實況：猶太人整體而論沒有獲得救恩，是由於他們企圖藉行為建立自己的義，因而拒絕以信心順服神的義；[3] 另一方面，外邦人獲得義，是由於他們沒有任何努力而只是簡單地存著信心接受了義。由此看來，因信稱義可說是控制著救恩歷史的主導原則或鑰匙（即救恩歷史是按照此原則來發展），救恩歷史是因信稱義在其中發生的範疇。[4]

1　二詞見《羅》2.168 註 1 及所屬正文該段，180 註 7。

2　這假定了人不能完全地遵行律法。人若真的遵行了律法的一切要求，他的「誇口」便有合理的根據。Cf. T. R. Schreiner, *DPL* 978*b*.

3　Nygren 377 這樣表達這一整段的要點：如果神決定了義只屬於信者，那麼以色列不能有分於那義是必然之理，因它企圖藉律法之途贏取義。如果神應許要在東方賜下祂的禮物，他們卻竭盡全力向西進發，他們的一切努力只會使他們與義越離越遠。因此，以色列被拒是它咎由自取。

4　Cf. Käsemann, *Perspectives* 75-76.

四 以色列仍有前途（十一 1～32）

在上一分段（九 30～十 21），保羅以不能駁倒的邏輯辯證了以色列被拒於救恩門外是咎由自取，是它拒絕福音的結果。這是否說，「上帝放棄了祂的子民」（十一 1，當代）呢？在本分段，保羅開宗明義的回答：「上帝並沒有丟棄他預先知道的子民」（2a，新譯）。[1] 他從兩方面辯證這個主題：一方面，現今仍有信主的猶太餘民（包括保羅自己）（1～6 節），儘管大部分的以色列人成了硬心的（7～10 節）。另一方面，在神的計畫中，以色列的不信成了外邦人得福的原因，以色列的歸信將會為外邦世界帶來更大的福澤（11～16 節）——因此，外邦信徒不可向不信的猶太人誇耀（17～24 節）——以色列的硬心將要被除去，神要藉著猶太人與外邦人的相互關係使二者同蒙祂的憐憫（25～32 節）。[2]

---

1 Wilckens 2.234 以「神的義之奇妙：以色列的末日得救」為本分段的標題。Rese（'Römer 11' 422）同意 Cranfield 2.542 的看法，即本分段的主題是 2a.

2 （1）Rese（art. cit. 424）則認為支持 2a 的主題的兩段是 1～10 節和 11～27 節；28～32 節是上文的撮要。筆者認為 28～32 節不應這樣和 25～27 節分開，因為在後的數節的功用是進一步支持及解釋「全以色列都要得救」（26a）這個命題（so Moo III 729; Schreiner 624），兩者（25～27 節，28～32 節）同樣將以色列和外邦人連在一起，並暗示（25c～26a）或明白地提到（28、30～31 節）他們的相互關係。參十一 28 註釋首段（下面 652-653）。（2）Johnson（'Romans 11' 92）提出三個理由將本分段的結構分析如下：

1 餘民顯示了全以色列都要得救（1～16 節）
  a 餘民是希望的象徵（1～6 節）
  b 硬心是暫時的，且具救贖性目的（7～16 節）
2 以色列如今及至終皆居首位（17～32 節）
  a 向外邦人的宣教工作有賴以色列（17～24 節）
  b 宣告以色列將會得救（25～32 節）

此分析至少有兩個疑點：第一，1～10 節和 11～32 節是保羅論證中兩個分立的階段（參十一 11 註釋首段〔下面 507-8〕），因此不宜將 7～16 節視為一個單元。第二，此分析的一個重要支柱是將 16 節的「所獻的新麵」解為指「餘民」（參十一 16 註釋註 27 及所屬正文〔555-56〕），

1　以色列並非被神棄絕（十一 1～10）

1　我且說，　神棄絕了他的百姓嗎？斷乎沒有！因為我也是以色列人，亞伯拉罕的後裔，屬便雅憫支派的。

2　　神並沒有棄絕他預先所知道的百姓。你們豈不曉得經上論到以利亞是怎麼說的呢？他在　神面前怎樣控告以色列人說：

3　「主啊，他們殺了你的先知，拆了你的祭壇，只剩下我一個人；他們還要尋索我的命。」

4　　神的回話是怎麼說的呢？他說：「我為自己留下七千人，是未曾向巴力屈膝的。」

5　如今也是這樣，照著揀選的恩典，還有所留的餘數。

6　既是出於恩典，就不在乎行為；不然，恩典就不是恩典了。

7　這是怎麼樣呢？以色列人所求的，他們沒有得著。惟有蒙揀選的人得著了；其餘的就成了頑梗不化的。

8　如經上所記：

　　神給他們昏迷的心，

　眼睛不能看見，

　耳朵不能聽見，

　直到今日。

9　大衛也說：

　願他們的筵席變為網羅，變為機檻，

　變為絆腳石，作他們的報應。

10　願他們的眼睛昏矇，不得看見；

願你時常彎下他們的腰。

但這解釋值得置疑（參同上註29所屬正文）。此外，16節與下文的關係比與上文更為緊密，因而較宜視為不是結束上一段，而是開始下一段（參十一16註釋首段〔下面550-51〕）。Fitzmyer II 602-3認為Johnson的分析「其實並不比通常的分段法好很多」。

a 仍有留下的餘數（十一 1～6）

十一 1 「我且說， 神棄絕了他的百姓嗎？斷乎沒有！因爲我也是以色列人，亞伯拉罕的後裔，屬便雅憫支派的。」

「我且說」較貼近原文的譯法是「那麼我要說」（呂譯、新譯；參現中：「那麼，我要問」）。[1]「那麼」表示隨後所問的是從上文推理而得的（錯誤）結論。有認為這問句是由十章二十一節引發的，或「往回指羅九 16～33 和羅十 19～21」；或認為保羅並沒有將「那麼」緊密地連於他上文論證中的任何一點，只不過他將要說的乃是他已說的話的結果。[2] **較可取的看法**是，問句所表達的結論是基於上一分段（九 30～十 21）：保羅在該段指出了以色列所犯的錯誤（他們以為可藉遵守律法稱義，因而企圖建立自己的義），申明以色列確實難辭其咎（他們雖然聽見了福音卻不相信，雖然明白福音卻不順服）；以色列既然如斯頑梗，自然的問題便是，「神棄絕了他的百姓嗎？」。[3] 保羅以**六個方式**表達否定的回答，如下：

首先，問句在原文開首的否定詞表示，所預期的回答是「沒有」。[4] 因此，問句較好的譯法是「難道上帝丟棄了他的子民麼？」

---

1 λέγω οὖν. 在新約另外只見於 11 節：（1）Palmer（'Romans 4.1' 206）認為，此詞在這裏取代了 τί οὖν ἐροῦμεν;（九 30、14，七 7，六 1）的位置，但有同樣的功用，即是暗示一個錯誤的結論。Hafemann（'Romans 11:25-32' 50）看出這種分別來：九 14、30 用**複數**第一人稱的問句所引介的段落，是關乎真的、**屬靈**的以色列**現在**的救恩；十一 1、11 用**單數**第一人稱的問句所引介的段落，卻是關乎**歷史**上之以色列**未來**的救恩。（2）SH 309 指出，此詞與十 18、19 的 ἀλλὰ λέγω 之間的分別表示，本節並不是與該二節平行的第三個問句。因此，「我再問／我又要問」（思高／余譯）這種譯法值得商榷。

2 依次見：Bell 107; 活泉 172（引句出處）；Morris 398.

3 Cf. Schreiner 577; Volf, *Paul* 166 n.23（後者認為問句特別與十 21 有關）。Rhyne 47 看出本段呈現一熟悉的樣式：申述（十 14～21，尤其是 21 節〔按正文的理解，此部分可視為九 30～十 21〕）、推理而得的問句（十一 1a）、否定（1b）、澄清（1c～10 節）。開首的問句（1a）道出了下文討論（1c～10 節）的主題。參《羅》2.453。亦參下面 508 註 5 之（2）。

4 μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ = 'God did not reject // has not rejected His/his people, did //

（新譯）。[5]「丟棄」原文為中間語態（或稱關身語態）；此詞在新約另外出現五次，一次的意思是「（從自己身邊）推開」[6]（徒七 27），另三次（徒七 39，十三 46；提前一 19）的意思與本節和下一節相同。**其次**，問句所用的字眼使人想起一些舊約經文，後者斷言神不會丟棄祂的子民（撒上十二 22；詩九十四〔七十士譯本九十三〕14；參：耶三十一 37〔七十士譯本三十八 35〕）。換言之，問句等於說：難道神沒有遵守祂不會丟棄其子民的諾言嗎？問句所用

---

has He/he?' (Porter 277 // NIV / Moo III 670, 672; Schreiner 578), expecting the answer, 'No, he did not / has not.' 活泉 172 的譯法與原文的意思剛好相反：'has God not rejected . . .' 按英文的用法所預期的回答是正面的 'Yes, he has.' 參十 18 註釋註 8 及所屬正文，十 19a 註釋註 1（上面 428，434）。

5　參思高、當代、金譯：「子民」（τὸν λαόν）有古卷（包括 P[46]）作「產業」（τὴν κληρονομίαν）；釋經者多認為後面這語句是與 LXX 詩九十三（MT 九十四）14b（「他不會離棄他的產業」）同化的結果（羅十一 1 本句及 2a 皆暗指詩九十三 14a）：so, e.g., Metzger 526 = Metzger II 464; Cranfield 2.543 n.1; Dunn 2.633 n.a; Edwards 264; Moo III 670 n.1; Schreiner 583.（K. L. Schmidt [*TDNT* 1.448] 及 Ellison 74 認為這異文是「正確的解釋」。）

Given（'Romans 11:1' 91-93）則獨排眾議，認為異文的語句才是原來的。作者的「重構」如下：十一 1a 的問句是保羅在 LXX 詩九十三 14b 的影響下形成的（即保羅的原句作 τὴν κληρονομίαν）；不過，保羅忘記了 LXX 所用的動詞是 ἐγκαταλείπω 而不是 ἀπωθέω, 因而寫出（11 授）了 μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ. 其後或是（甲）有抄寫員因沒有看出此問句暗指 LXX 詩篇該節，又不明白「神的產業」這奇怪的意思是指甚麼，就在十 21 和十一 2 的 λαός 一字的影響下將 τὴν κληρονομίαν 改為 τὸν λαόν；或是（乙）有抄寫員看出問句的 τὴν κληρονομίαν 是暗指 LXX 詩篇該節，但他記得該處所用的動詞不是 ἀπωθέω. 因此，當他在 2 節看到 ἀπώσατο . . . τὸν λαόν 時，就回頭將 1 節的 τὴν κληρονομίαν 改為 τὸν λαόν. 筆者曾就此理論請教黃錫木博士，以下是他的觀察（2000.1.25 電郵）的要點：（1）外證（包括極重要的西乃抄本及梵諦岡抄本）顯然支持 τὸν λαόν 這語句。（自 Westcott-Hort 以還，經文鑑別學者看重「外證」多過「內證」，因在釋經時有很多機會「操縱」經文。）這足以解釋為何多數譯本接受傳統的語句。（2）Metzger 的第四（修正）版已將 τὸν λαόν 這語句的肯定程度從第三（修正）版的 B 級升為 A 級。（3）從「固有可能性」（'intrinsic probability'）〔這與抄傳可能性 [transcriptional probability] 同屬「內證」，二者的分別見 Metzger xxvi-xxviii〕的角度言，新約他處並無以 κληρονομία 指神的子民／以色列的例子。（4）作者的「重構」牽涉不少臆測成分。

6　活泉 172；參精華 496。原文動詞為 ἀπωθέομαι. 呂譯在本節和下一節皆作「推開」。

的字眼本身就已暗示，聖經見證神不會丟棄祂的子民。[7] **第三**，保羅以熟悉的「斷然不是！」一詞[8]直接地回答問句。另外三個方式見下文（1b、2a、2b～6 節）。

第四，「因為」一詞表示，隨後的話（1b）是支持「斷然不是！」這強烈否定回答的；但保羅舉出「我自己也是以色列人」（呂譯、新譯）[9]這個事實，其準確功用有兩種不同的看法。**（一）**這話指出了驅使保羅發出這強烈反對的動力，他的意思是：我怎能相信神已丟棄了祂的子民呢？沒有一個以色列人可以相信這樣一回事，而我也是個以色列人。[10] **較自然和可取的是（二）**：這話提出了支持神「絕對沒有」（新譯）丟棄祂子民的一項理由，那就是：神若丟棄了祂的子民，則保羅也必是被丟棄了的；但保羅是以色列人，而神並沒有丟棄他，因此，他本身（「我自己」）就是活著的見證，表明神並沒有丟棄祂的子民。[11] 在這前提下，**（二A）**馬丁路德認為保羅是在使用「從較小至較大」的辯證法：既然曾以全力抗

---

7 Cf. Cranfield 2.543-44; Byrne 333.

8 μὴ γένοιτο. 參《羅》1.431-32 連註 1；亦參《羅》2.189 註 1。

9 「我」在原文為獨立代名詞 ἐγώ（即不僅是隱含於動詞之內），中英譯本多作「我自己」（思高、當代、現中、金譯）或 'I myself / I . . . myself'（RSV, TEV, NRSV, CEV / NEB, NIV），以示強調。Moo III 670, 673 則譯為 'even I'.

10 Cf. SH 309; Dodd 184; Knox 565; Dunn 2.635, 644; Getty, 'Covenants' 98*a-b*; Johnson, 'Romans 11' 94; Byrne 330（參下面註 17）。NEB 把 μὴ γένοιτο 意譯為 'I cannot believe it!' Johnson（loc. cit.）認為，保羅刻意強調自己與同胞的聯合（'solidarity'）：在「加拉太之爭議」後，保羅被指為放棄了他的同胞；為要糾正這謠言，他在本章如在第九章一開始便與他的同胞認同（參九 1 註釋註 4 所屬正文〔上面 42〕）。

11 例如：伯拉糾（see Bray 284*b*）、敘利亞主教狄奧多勒（see Bray 285*a*）。Fitzmyer II 603 的解釋似乎並不一致，他說：保羅如此辯證，不是要對他所剛否定的提出證據（＝〔二〕），而是陳述其動力（＝〔一〕）；正因他是個以色列人，他了解神和祂子民的交往，曉得他自己就是一種指示，表明神沒有丟棄以色列（＝〔二〕）。Murray 2.66-67 和 Hume 161 則認為兩種看法都是可能的；Michel 338 的解釋同時包括二者。

拒祂的保羅，神也沒有丟棄，神就更沒有丟棄那些沒有像保羅那樣偏離神的以色列人。[12]（二B）另有認為保羅是根據自己的使徒職事來理論：神若丟棄了祂的子民以色列，就斷不會揀選一個（尤其是曾兇猛地反對福音的）以色列人作祂的福音使者及外邦人的使徒。[13]可是，保羅蒙召作外邦人的使徒是獨特的事件，並不是他的同胞的模式；此外，「餘民」的觀念在下文（2b～6節）所佔的重要地位提示，保羅有意將自己和這個群體聯繫在一起；因此，（二C）說明神並沒有丟棄祂子民的，**較可能是**保羅歸主的事實本身（儘管保羅的歸主及蒙召作使徒是同時發生的事）：保羅以「因信基督而得救的以色列人」這身分，[14] 證明了神繼續關心以色列，祂繼續把猶太人納入祂的救恩計畫之內。[15]

這看法遇到三個反對理由：（1）不能從一個人的事例推論至整個民族的命運；（2）保羅提出自己作為證據，這做法會過分冒昧（尤其因保羅並不認識羅馬教會），與保羅的品格和機智的作風不

---

12 Luther 139-40; cf. Stott 292.

13 Cf. Cranfield 2.543, 544; Leenhardt 278; Edwards 261; H. Kuhli, *EDNT* 2.205*b*; Barth, *CD* 2/2 268-69; 屈梭多模（see Bray 284*a-b*）；鮑 2.58。

14 留意保羅在此自稱為「以色列人」而不是「猶太人」，即是他將自己與九4的「以色列人」認同（Dunn, *Theology* 520）。'Ισραηλίτης 在這裏第二次（也是本書最後一次）出現；參九4～5b註釋第二段（上面 57-58）。Robinson（'Romans 9-11' 83）指出，保羅的論證表示，他沒有因自己是基督徒而放棄了他「歷史上的以色列之成員」的身分。Dunn（'Jewish-Christian Identity' 193）指出，「以色列人」（見 187-89 的討論）是保羅熱忱地繼續使用的唯一個較舊的自稱（作者討論的另三個是「猶太人」、「在猶太教中」和「希伯來人」〔179-87〕）：由於這詞所表明的是與神（在歷史上）的關係而不是（如在「猶太人」一詞）與其他人民的關係，因而可以超越（或容納）國與國之間的分別，這詞最能表達保羅對他自己身分的新了解，以及他想要在他所帶領歸主者當中所促進的身分（即保羅要他們按著他對自己身分的新了解來認識他）。

15 依次參：Schreiner 579; Moo III 673, 675; Robertson, 'Romans 11' 214. 亦參梁家麟：「中華民族」144。Motyer 129 認為，也許保羅將自己的歸主視為一種信物，保證會有其他人像他一樣歸主。Morris 398 則認為上述所列舉的看法都是可能的，保羅可能無意排除其中的任何一個。

符；（3）保羅到了第二節開始才以嚴肅的方式提出本節開首的問句之回答，他不會在本節便提出此問句之所以為不正確的理由。[16] 第二理由略為主觀（參十五 15）；[17] 關於第三理由，保羅在本句（「我自己也是以色列人」）之前已三度暗示或間接地申明神沒有丟棄祂的子民（見再上一段），若他在本句（1b）便開始提出理由支持這個思想，然後在下一節（2a）再以直言的方式重申這個思想，又有何不可呢？至於第一理由，保羅的論證並不是說他的歸主表示整個以色列也要歸主，只是說他沒有被神丟棄表示神沒有丟棄以色列；他從自己的經歷引申出（其實他也知道）有其他的以色列人有（或會有）和他相同的經歷（因而神為以色列所定的計畫並無失效〔參九 6〕）的結論，這是可理解的。[18]

保羅又描寫自己為「出於亞伯拉罕的後裔」（呂譯，參思高），意思不是「『出於亞伯拉罕』的後裔」，而是「出於『亞伯拉罕的後裔』」，[19] 即他是「亞伯拉罕的後裔」中的一員。有釋經者認為，鑑於上文（四 13～18，九 7～8）對誰是亞伯拉罕真正的後裔的討論，保羅在這裏並非僅指他的猶太人血統，也指他是亞伯拉罕屬靈的後裔。[20] **可是**，在這詞前後的二詞（「以色列人」、「屬

16　（1）Getty, 'Covenants' 98*a*; Johnson, 'Romans 11' 95;（2）依次：Knox 564; SH 309;（3）SH 309.

17　Byrne 333（參上面註 10）承認，鑑於保羅在別處（例如十五 15）所作的聲稱，保羅以自己為「神沒有丟棄祂子民」的明證，這不是不可能的；不過作者想要知道，保羅對「羅馬的讀者會如何接受此聲稱」有怎樣的看法。

18　Bruce（'Romans' 345）認為，如果保羅在以色列不信福音這事上看見他自己從前的不信，這事實本身帶來了盼望：就如神打開了他的眼睛，祂也會打開他同胞的眼睛；他不斷地為此祈求（十 1）。

19　原文為 ἐκ σπέρματος 'Αβραάμ（'of the seed of Abraham'），不是 σπέρμα ἐξ 'Αβραάμ（'seed of Abraham'）。Cf. Piper 220 n.51:「出於亞伯拉罕的後裔」（呂譯），即是出自以色列人，與前一個詞語「我……是一個以色列人」（現中）同義。

20　Cf. N. L. Calvert, *DPL* 8*b*; Bruce 200.

便雅憫支派」）都顯然不是指屬靈的以色列人；他在哥林多後書（十一22）的平行陳述——「他們〔13 節的假使徒〕是亞伯拉罕的後裔嗎？我也是」——證實了羅馬書本節的「亞伯拉罕的後裔」一詞是指廣義的、亞伯拉罕肉身的後裔，如在九章七節一樣。[21]

保羅為甚麼又提到他是屬「便雅憫支派」（腓三5同）的呢？[22]（一）有認為便雅憫支派對保羅具象徵意義：王國分裂後，只有便雅憫支派聯同猶大支派保持對大衛家效忠（王上十二 21；代下十一1、12）；「便雅憫支派是在猶大王國之內的、半代表性的、北國（即是整個以色列）的大使。」保羅作為「便雅憫族的人」（當代）很可能自視為雖屬猶大卻同時代表著「全以色列」。[23] 較此可能得多的是鄧雅各的解釋：（二）保羅只是仿效了一個自我介紹或表明身分的公式，此公式同時提及族名和父名；有證據顯示，至少有部分猶太人認為值得保持自己所屬何族的身分（若族名是猶大或便雅憫就更是如此）。[24] 可能最可取的也是最簡單的解釋：（三）保羅在「以色列人」之後加上「亞伯拉罕的後裔」和「屬便雅憫支派」這些詞語，為要表明他真「是個以色列人」（思高）。[25] 支持

---

21 參九 6b～7a 註釋註 34 及所屬正文（上面 101）。

22 Bruce 200 指出，只有保羅書信提到這事實，只有使徒行傳提及他的希伯來名字掃羅（Σαῦλος〔七58〕十五次，Σαούλ〔九4〕八次）；這是保羅書信與使徒行傳「不謀而合」的一個例子。

23 Barth, 'Romans 9-11' 82 n.3.（長引句英文原作：'Benjamin is the quasi-representative ambassador of the Northern Kingdom, that is, of the whole of Israel, within the Kingdom of Judah.'）

24 Dunn 2.635. N. Hillyer（*DNTT* 3.872）指出，在新約時代，極多的猶太人或是來自自願歸教者的家庭，或是被逼歸信猶太教者的後裔，因而只有少數猶太人能追溯其家譜到以色列的十二支派的其中一派。能夠像保羅或女先知亞拿（路二36；參：創三十13）那樣追溯其家譜至所屬之族者，就有分於以色列的神所賜予其約民的應許。

25 Cf. Cranfield 2.545, citing Calvin 239（活泉 173）；Moo III 673 n.11; 摩普綏提亞的狄奧多若（Theodore of Mopsuestia [cf. D. F. Wright, *NIDCC* 964*a*-65*a*]）（see Bray 285*a*）；鮑 2.58-59；李保羅 2.132。

這見解的一項有力理由是：保羅無意凸顯他所屬何族，彷彿神沒有丟棄他的事實跟他是屬便雅憫支派的事實有關似的。[26]

十一2 「 神並沒有棄絕他預先所知道的百姓。你們豈不曉得經上論到以利亞是怎麼說的呢？他在 神面前怎樣控告以色列人說：」

第五，保羅回到上一節的問句，以同樣的字眼明白地申述「上帝並沒有丟棄他……的子民」（2a，新譯）。雖然保羅沒有使用引句公式或加上註解，[1] 本句顯然是舊約兩節經文（撒上十二 22；詩九十四〔七十士譯本九十三〕14）的回響；保羅將七十士譯本未來時態的「不會丟棄」改為過去不定時時態的「沒有丟棄」，又把原來的「主」字改為「神」字。[2] 後一點改動大抵是由於保羅喜歡保留「主」字來指基督（參十 9、13），因而在本句改用「神」字（如在 1a）；[3] 前一點改動則表明，保羅所說的「不丟棄」不是未來之事而是已成的事實，舊約的應許沒有因為以色列的不信而失效。[4] 撒母耳記上該節的文理對本句的文理尤其適切：[5]「耶和華既喜悅選

---

26 Cf. Schreiner 578. 是項理由足以排除好些其他的解釋，如謂：（四）根據拉比傳統，便雅憫是踏進紅海的第一個支派；以色列的首位君王，就是與保羅有同一個希伯來名字的掃羅（參：徒十三 21），以及先知耶利米，都是來自這支派的（cf. Schlier 322）；（五）在猶太教內，便雅憫支派代表著整個以色列的繼續存在，以及失去了的支派被尋回之盼望，而神委派了一個便雅憫族的人為外邦人的使徒（Michel 339）；（六）在雅各的眾子中，只有便雅憫是在以色列地出生的（創三十五 16～20）；聖城耶路撒冷位於便雅憫族的境內（cf. Morris 398）；（七）保羅可能看出（甲）忠於大衛之孫羅波安的便雅憫族與（乙）憑恩典得以忠於神所應許的、大衛之後裔（基督）的便雅憫人（即保羅自己）二者間的類同（Ellison 75）。亦參《腓》348-49 的討論。

1 Stanley（*Scripture* 147 n.215）解釋，他沒有把本句放在討論之列，就是為了這個緣故。

2 即是以 ἀπώσατο ὁ θεός 取代 ἀπώσεται κύριος.

3 Dunn 2.636; Hays, *Echoes* 69; Schreiner 579.

4 依次見：Hays, Dunn, loc. cit. Cf. Moo III 674 n.16.

5 這提示保羅在本節主要（甚或只是）想到撒上該段（十二，尤其是 13～25 節）。Schreiner 579 則認為不必決定二段中哪一段是保羅的主要經文；但是作者承認，詩九十四的文理對保羅的適切性不及撒上十二（580）。

你們作他的子民，就必因他的大名不撇棄你們」（撒上十二 22）這應許，是在以色列民犯了大罪（17、19～20 節）之後臨到他們的保證；照樣，雖然保羅當代的以色列人沒有接受福音，因而抗拒了神已顯明的旨意（十 21、3），神仍然沒有丟棄祂的子民。[6]

隨後的（按原文次序）形容子句「他所豫知的」（呂譯）[7] 的功用有兩種看法。（一）此句將神所沒有丟棄的「他的子民」**局限**於「以色列民族中的蒙選者，……神預先所知道的那部份人」；本節的「他的子民」「是指以色列民中那些信靠祂的個別的以色列人……神早已知道他們會信靠順服祂的人」。[8] **可是**，雖然下文的確區別以色列中「蒙揀選的人」和「其餘的」（7 節），但第一節「他的子民」毋容置疑地是指以色列整體，若將本節的同一個詞另作解釋是極不自然的。此外，第二十八節似乎重申本句的要旨，而該節所論的是以色列整體的被揀選。[9] 因此，**較可取的看法**是（二）：「他所豫知的」形容整個以色列，提出了神沒有丟棄以色列的一項**理由**——因以色列是祂所「預先知道」的。[10]

在這前提下，此動詞是何意思也有多種解釋：（二A）這表達了神與以色列之間一種古老的親密關係。（二B）神預先委以特別的地位或功能。（二C）這詞指認知意義上的預先知道：神在揀選以色列

6　Cf. Dunn 2.645; Chilton & Neusner, 'Theory' 67; Schreiner 579-80; Volf, *Paul* 167 n.25.

7　ὃν προέγνω. 繼八 29 之後，這是 προγινώσκω 在本書出現的第二次，也是最後一次。

8　依次見：魏司道 252-53（引句出自 252）（cf. Calvin 239-40; Hodge 354; Wilckens 2.237）及李保羅 2.132。留意魏李二氏依次將原文動詞解為「預先揀選」（相等於「預定」，如奧古斯丁的解釋〔see Bray 285*a*〕）和「粹純的『預先知道』」（如伯拉糾：神沒有丟棄那些祂預先知道會相信的人〔同上〕）。Johnson（'Romans 11' 95）將動詞視為總括了八 29～30 所論的、神的拯救行動的全部：祂所預先知道的，祂也預定、呼召、稱為義、使得榮耀；在這樣的文理中，蒙揀選的餘民（即本節的「他的子民」）就是神揀選之旨意在歷史上的說明（'representation'）。

9　依次見：Cranfield 2.545（活泉 173）；Moo III 674.

10　Cf. SH 310; Murray 2.67-68; Motyer 129; Cranfield, 'Romans 9-11' 61.

作祂子民之先，早就知道他們的性格；因此，神預先知道他們會屢次對神不忠，包括他們現今大規模的拒絕福音；正因如此，他們拒絕福音並不影響神對他們的承諾。（二 D）這詞同時容納四方面的意思：預選（如在八 29）、預先知道、早就認識（如在徒二十六 5）、較喜歡。[11]（二 E）**筆者認為**，這詞可按它在前一次出現時（八 29）的用法作類似的解釋：雖然這詞不宜直接譯為「預選」（思高本節），[12] 但它在這裏所表達的是神對以色列的愛和揀選，[13] 因而「預先知道」＝「預愛」**在實質意義上**與「預選」差不多。[14] 有至少三點理由支持這個看法：（1）神揀選以色列作祂的子民，這思想在上文和下文都有提及（參九 13，十一 28～29）；（2）「預先知道」在本節與「丟棄」構成對比，因而可自然地解為含有「預選」之意；（3）本節所引述或暗指的舊約經文，也是以神的揀選作為祂不會丟棄祂子民的理由（見再上一段）。[15] 按這種理解，此動詞在本書出現的兩次皆有「預選」的**實質意義**；只不過它在前一次是指神揀選信徒（所構成的教會整體）作祂的新約子民去享受預定（在形狀上與神的兒子相似）、呼召、稱義、得榮耀（八 29～30）等救恩福澤，[16] 在本節則指神揀選以色列作祂的子民去享受神所賜的福澤和責任（但以色列整體蒙揀選的事實並不保證每個

---

11 （A）Cosgrove 78;（B）Grayston 96;（C）Dunn 2.645; cf. A. Sand, *EDNT* 3.153*b*（神從開始就認識以色列並接受它為祂的子民）；Schlatter (E) 219（神預先知道萬事，這就是以色列的存在之基礎）；（D）Hume 162.「祂早就認為已有的子民」（當代）這譯法的意思不甚清晰，是否可與四 17b（按《羅》1.628-29 的解釋）拉上關係？

12 參現中／金譯（「他從遠古就揀／挑選了的子民」）；TEV, CEV.

13 Cf. P. Jacobs, H. Krienke, *DNTT* 1.693; SH 310; Volf, *Paul* 167-68, 170; Fitzmyer III 176; NEB ('which he acknowledged of old as his own').

14 參《羅》2.729-33（尤其是 732）。

15 後兩點見 Schreiner 580-81.

16 參《羅》2.765-68。

以色列人都會得救）。[17] 就本節而論，神揀選了以色列作祂的子民這事實，就是「神並沒有丟棄他的子民」至深邃的原因；如保羅在下文將會申述的，「〔神〕的恩賜和召選是決不會撤回的」（29 節，思高），祂既然揀選了以色列作祂的子民，就沒有（儘管他們頑梗不信）丟棄他們，即是把他們「從祂的救恩計畫中除去」。[18]

第六，保羅隨即從以色列人一段熟悉的史實提出證據（2b～4 節）來支持其說：此歷史事例說明了神與其子民交往的一項原則，是在保羅當日仍然有效的（5～6 節）。「你們豈不曉得」（2b）原文直譯是「抑或你們不曉得」；[19]「抑或」一詞的功用是提出另一選擇：若讀者不同意保羅剛說了的那句話（2a），他們就是不曉得保羅將要引述的歷史事例。但問句的形式預期正面的回答，故其含義實即「你們知道」（現中），進一步的含義即是，保羅將要引述的事例支持他剛說了的那句話。「論到以利亞」原文直譯作「在以利亞」，意即「在以利亞那段」（呂譯）、「在厄里亞篇上」（思高）[20] 或「在（列王紀的）以利亞部分」。[21] 再一次（參〔例

17　Cf. Murray 2.68 n.6; Moo III 674-75; Witherington, *Narrative* 68, 230. *Pace* J. M. Gundry-Volf, *DPL* 311*a-b*: 作者認為在本節神的預知含有預定得救之意。

18　Michel 338 ('aus seinem Heilsplan entfernt').

19　ἢ οὐκ οἴδατε = 'Or do you not know' (NKJV, NAS). 這是 ἢ ἀγνοεῖτε（六 3，七 1）變異的形式，二詞的功用相同。參《羅》2.328 連註 1。

20　ἐν Ἠλίᾳ = 'in the passage about Elijah' (NIV, NAS; cf. TEV). 舊約聖經被分為段落，按其內容賦予標題，這些標題常在使用引句時被提及（SH 310; Michel 339 n.5）。活泉 173 則認為介詞 ἐν「實際的意思應譯為『關於』」；但較自然的看法是以此詞為保持了「在」之意，例如：「在包含以利亞的歷史的聖經段落中」（精華 496； Rogers 336*a*）；'in the story of Elijah'（BDF §219[1]; MHT 3.261）。Davidson-Martin 1037*b* 則譯為 'in the case of Elijah'.

21　參九 25～26 註釋註 5 及所屬正文（上面 223）。Bruce 200 認為這裏也許是特指王上十七 1～王下二 18 一段；參可十二 26：ἐπὶ τοῦ βάτου =「在〔出埃及記有關〕『那荊棘』〔的部分〕」。ἐν Ἠλίᾳ 是形容動詞「說」字的，卻被提前放在其所屬的子句之外，以示強調（Cranfield 2.546, 584）。疑問詞 τί 字通常是放在句子首位的（cf. Porter 288, 289）。

如〕：十 21、20、19、16），「說」字原文為現在時態，表示經上的話仍有其適切性。[22]

「控告」（2c）原文動詞已在上文用過兩次（八 27、34），分別指聖靈和基督為信徒代求；有認為這裏所指的也是以利亞為以色列代禱[23]（參較：撒上十二 23），這見解不大可能正確（見下文）。「他怎樣向上帝懇求告以色列」（2c，呂譯）這譯法的意思似乎是，以利亞懇求神採取行動來對付（懲罰）以色列；這是好些英譯本和釋經者對原文此句的理解。[24] 不過，引句（3～4 節）的內容顯示，以利亞所作的乃是因以色列人的惡行和他自己的遭遇而向神「抱怨」（思高、金譯），因此本句較宜譯為「他向上帝控訴以色列人」（新譯）。用原文動詞表達類似「控告」之意，在次經馬加比書有先例可援（參壹書八 32，十 61、63、64，十一 25）。[25] 保羅引句的要旨不在於以利亞的控訴本身（3 節），而是在於他的控訴與神的回答（4 節）之間的對比，此對比說明了也存在於保羅當日的、現象與實況之間的對比。[26] 與此同時，保羅將七十士譯本（王上十九 10）的「以利亞說」化為「他控告以色列人說」，暗示保羅對他不信福音的同胞（他們可與以利亞時代敬拜巴力的以色列民相

---

22 C. Brown（*DNTT* 3.490）認為，γραφή 在這裏不是籠統意義的「聖經」，而是特指其中的一段。筆者倒認為「在以利亞」這限制性的形容詞語提示，此字具有籠統的「聖經」之意。Dunn 2.636 選擇前一種解釋，但認為後一種也是完全可能的。

23 H. Schönweiss, C. Brown, *DNTT* 2.874（但見下註）。

24 I.e., ὡς ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ 'Ισραήλ = 'how he/Elijah pleads with God against Israel'（RSV, NKJV, NRSV, NAS / NEB; H. Balz, *EDNT* 1.461*a-b*; cf. TEV; C. Brown, *DNTT* 2.882〔但見上註〕）；'how Elijah "invokes God" against Israel'（B. Reicke, *TDNT* 9.492）。

25 Cf. Byrne 334; SH 311; CEV ('how Elijah complained to God about . . . Israel'); NIV / Dunn 2.636 ('how he appealed/appeals to God against Israel'); Michel 339; Käsemann 298; O. Bauernfeind, *TDNT* 8.243. 亦參新和、當代：只是這些譯本的「在神／上帝面前」原文作「向神」。

26 SH 310. 參十一 4 註釋註 29 所屬正文（下面 475）。

比）提出譴責。[27]

十一 3　「『主啊，他們殺了你的先知，拆了你的祭壇，只剩下我一個人；他們還要尋索我的命。』」

本節的引句出自七十士譯本列王紀上（王國書卷三）十九章十節（重複於 14 節）。[1] 葛嵐斐和鄧雅各皆認為，保羅可能是根據記憶以縮短的形式引述了該二節的要旨；[2] 不過，對於保羅的引句與七十士譯本原句之間的分別，以下主要根據（及回應）斯丹理的分析[3]提出另一種解釋。七十士譯本的原句可翻譯如下：「他們把你的祭壇拆毀，又將你的眾先知用刀殺了；只剩下我一個人，他們又尋索我的命，為要取我的命。」[4] 保羅的引句主要有**五點**不同之處：（一）引句的「主啊」[5]是原句沒有的。有認為這呼格的「主」字是保羅刻意仿效十章十六節的引句（賽五十三 1）開首而加上的；但作者並無解釋保羅為甚麼要以該引句作為本引句的模型。[6] 斯丹理指出，在七十士譯本有關以利亞的敘述中，原句（及其重複句 14 節）是以利亞沒有用「主」字直呼耶和華的唯一的地方（參較十七 20、

27　Cf. Chae 253-54.（不過，作者認為保羅將自己和處於類似環境底下的以利亞認同，這一點值得商榷。見十一 3 註釋註 13 及所屬正文〔下面 469〕。）

1　十 14 與 10 節幾乎完全相同，只是前者以 τὴν διαθήκην σου 取代 σε 字，又以 καθεῖλαν 取代 κατέσκαψαν（Stanley, *Scripture* 147 n.216; 'Romans 11:3-4' 47 n.20）。作者（art. cit. 46）指出，羅十 3～4 是新約明白地引用王國書（撒上～王下）的唯一地方。

2　Cranfield 2.546; Dunn 2.637.

3　Stanley, *Scripture* 147-51.

4　τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν καὶ τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν <u>ἐν ῥομφαίᾳ</u>. <u>καὶ ὑπολέλειμμαι</u> ἐγὼ <u>μονώτατος</u>, καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχήν μου <u>λαβεῖν αὐτήν</u>.（有底線的部分將會在下文提及。）

5　Wallace 68 指出，名詞在新約裏以呼格出現共 317 次，次數最多的就是這個「主」字（κύριος）（佔 119 次，雖然只在八卷書中出現：太、可〔只有七 28 一次〕、路、約、徒、羅〔另外只有十 16〕、來〔只有一 10〕、啟）。

6　D.-A. Koch, as cited in Stanley, *Scripture* 148.

21，十八36、37，十九4）；作者認為，若保羅的引句是得自與主要的七十士譯本傳統略有出入的希臘文本（即「路迦諾式」的文本，見下面〔四〕），則有可能保羅的原典已有這「主」字，是將本節與上述另外的那些經文同化的結果。不利於此說的是，「路迦諾式」的文本也是沒有「主」字的。[7] 也許**最可能的解釋**是：「主」字是保羅自己加在引句之上的，他不自覺地（或自覺地？）取用了以利亞向神求死時所用的直呼語（王上十九4）。[8]

（二）保羅將原來首二句的次序倒轉，把「他們殺了你的眾先知」放在「拆毀[9]了你的祭壇」（新譯）之前。[10] 有認為這改動是由於，保羅欲強調先知的指控中可被視為與保羅當日的以色列有關的那部分：「他們殺……先知」（參：帖前二 15：「這猶太人殺了主耶穌和先知」）。類似的指控見於對觀福音的傳統（太二十三29～39〔參十 17～21〕；路十一 47～51，十三 34～35），這事實顯示一流行的觀念，即基督教的傳道者好比「先知」，他們受到猶太人會堂的苦待，就如舊約的先知被以色列拒絕。[11] 類似的解釋是，

7 See Stanley, loc. cit.

8 Dunn 2.637. L. W. Hurtado（*DPL* 563*b*）也是認為「主」字乃保羅所加。不過，作者將本節和另二節（十二19〔引申三十二35〕；林前十四21〔引賽二十八11〕）歸為同一類經文（三段都是保羅在 MT 及 LXX 皆無「主」字的情況下加上此字），這做法值得置疑。因為在另二節，保羅只是在引句之後加上「主說」一詞，表示他以所引的話為耶和華所說；本節則是在引述先知對耶和華說的話之前加上呼格的「主」字。

9 κατασκάπτω. 在新約另外只見於徒十五 16。活泉 173 謂「新約中只有出現這一次」，這似乎反映作者接納徒十五 16 的異文 καταστρέφω 為原來的語句。

10 保羅又省略了將首二句連起來的「又」字（καί），使引文的首二句成為無連詞的平行句（'asyndetic parallelism'）；從辭令學的角度看，這比原來的簡單同等句法（'simple coordination'）更有力（Stanley, *Scripture* 149）。Harvey（'Romans' 134）誤以此為交叉式排列法（見上面 440 註 5 首段）。Morris 399-400 指出，「先知」和「祭壇」在各自的子句中被放在首位，表示受到強調：以色列人所「虐待」的是聖潔的人和聖潔之物。參《羅》2.755 註 3。亦參下面註 16 末部分。

11 Stanley, loc. cit., with reference to D.-A. Koch; cf. SH 311; Moo III 676 n.26.

這改動是由於保羅正在面對危險（參十五 31），生命受威脅對保羅而言是較緊急之事。[12] **可是**，雖然保羅也是受到敵對他的猶太人的迫害（林後十一 26；帖前二 15），他在本段卻不是要拿自己和以利亞作比較；他引述以利亞的故事之要旨在於說明，先知昔日和保羅當日這兩種情況是類似的，在以色列大部分人背道的情況下，仍有一忠信的「餘民」。[13] 因此，**較可能的解釋**是，引句的改動也許是為要強調以利亞自覺只剩下他一個先知的事實。[14]

（三）在「他們殺了你的先知」一句，保羅省略了原來的「用刀」二字，因這意思是他的文理所不需要的，而且略去此二字使引句的首二句成為更工整的平行（參九 13；林前十五 55；林後八 15）。[15]（四）「只剩下我一個人」在原文所用的字眼與七十士譯本所用的略有出入。[16] 由於這些差異對引句的意思或其辭令果效並無

12　Käsemann 299; Dunn 2.637. Cf. also J. M. Scott, *DPL* 803*a*. 後者認為，保羅在這裏承接了申命記對以色列之歷史的看法，即以色列猛烈地拒絕先知的事實表示它的繼續頑梗。Evans（'Romans' 120）也是認為，保羅顯然自視為十分像以利亞，後者感到孤單和受威脅。

13　Cf. Motyer 130; Schreiner 581; Aageson, 'Typology in Romans 9-11' 65; Osborne, 'Romans 11:26a' 288-89. Munck 107 則強調保羅的處境與以利亞相似；不過作者同時指出（13），保羅的心境卻與以利亞不同：保羅並沒有像以利亞向神控訴以色列人，他反而為他們的得救祈禱。

14　Wilckens 2.237; Byrne 334; Schreiner 581. 根據王上十八 22 的提示（「作耶和華先知的，只剩下我一個人」），以下的看法值得置疑：以利亞的意思不是「我是唯一個剩下來的先知」，因 4 節的「七千人」不是七千個先知，而是七千個敬拜耶和華者（Morris 400）；「可能以利亞以為只有他一個先知，*或者只有他一個敬畏神的人還沒有被殺*」（鮑 2.60，楷體為筆者所加）。

15　Stanley, *Scripture* 150.

16　LXX 用 καὶ ὑπολέλειμμαι [A] ἐγὼ μονώτατος [B], 保羅的引句則用 κἀγὼ [= καί + ἐγώ] ὑπελείφθην [A'] μόνος [B']. A 和 A' 皆來自 ὑπολείπω（新約僅此一次，同字根的名詞 ὑπόλειμμα 見九 27），只是 A 是完成時態，A' 是過去不定時時態；B 只是 B' 的最高級。μόνος 在此（相對於別一些意思）意即「單獨一人、無人陪伴、沒有別人」（K.-H. Bartels, *DNTT* 2.724）。從邏輯角度言，此字應緊隨它所形容的字（ἐγώ），在此卻與 ἐγώ 分開而被置於句末；這似乎就是 MHT 4.85 所說的、保羅體裁上的粗糙的一點。但 μόνος 在這裏的位置可能表示它是受到強調的（參上面註 10）。

影響，因而不大可能是保羅作出修改的結果，保羅在這裏可能是沿用了他的原典的用詞（這原典與「路迦諾」的傳統有關，但不能與該傳統認同為一），[17] 該文本在列王紀上十九章十節和十四節，都是用了保羅引句中的過去不定時時態（不是七十士譯本的完成時態）的「剩下」一詞。[18]（五）保羅又將原句末的「為要取我的命」一詞省略，可能因為此詞對保羅而言是不切題的細節，把它省略使句子更為簡潔有力。[19]

十一 4　「　神的回話是怎麼說的呢？他說：『我為自己留下七千人，是未曾向巴力屈膝的。』」

原文以強烈反語氣的「但」字（呂譯；思高「然而」）開始，引介了神對以利亞的「回話」。[1]「神諭」（思高；呂譯「回諭」）在這裏不是最合適的譯法，因一般神諭的一個特色是，向神明求問者所得的回答是一些玄奧難解的話，例如希臘的特耳菲神諭專為朝聖者解答疑難，但往往有意使人困惑不解；神對以利亞的「回話」卻十分清楚。[2] 因此，譯為「回答」（當代、現中、新譯、金譯）較

17　「路迦諾」文本與主要的 LXX 文本於王上十九 10 的唯一分別就是：前者用過去不定時時態的 ὑπελείφθην（即保羅引句所用的字），後者則用完成時態的 ὑπολέλειμμαι 來翻譯希伯來原字。但「路迦諾」文本保持了 LXX 文本本句其餘的字眼（καὶ . . . ἐγὼ μονώτατος），而保羅的引句則與此不同（κἀγὼ . . . μόνος），二者獨立地見證了有一希臘文文本以 ὑπολείφθην 而不是 ὑπολέλειμμαι 來翻譯有關的希伯來原字（Stanley, 'Romans 11:3-4' 49）。

18　詳見 Stanley, *Scripture* 150-51; art. cit. 49, 50. 亦上面 408-9 註 10、11 及所屬正文。

19　Stanley, op. cit. 151. 有關的片語是 λαβεῖν αὐτήν. 後一個字的前述詞是 τὴν ψυχήν μου. 活泉 174 謂 ψυχή 在這裏應譯為「魂」；但經文並無提及「靈」（πνεῦμα）或「體」（σῶμα），在這情形下，文理肯定支持「性命」（思高、新譯）這譯法。（關於保羅所持的人觀是屬「二元論」抑「三元論」這問題，可參《帖前》460-67）。

Stanley（'Romans 11:3-4' 48）認為，本節大部分的改動——即是正文的（二）、（三）、（五）及上面註 10 所提各點——合起來的功用是把以利亞的控訴塑造成為一個完美的辭令單元。

1　χρηματισμός. 新約僅此一次，在 LXX 只出現了三次（箴二十一 1；次經馬加比貳書二 4，十一 17）。羅七 3 曾用同字根的動詞 χρηματίζω（參《羅》2.336 註 3）。

2　Cf. Hume 162, 54.

為合適，[3] 所指的是神對以利亞的抱怨和指控具權威的反駁。[4]

「他說」是中譯本按文意加上的。引句（4b）出自列王紀上十九章十八節：「我在以色列人中留下〔思高：我要……留下〕七千人，他們全是未曾向巴力屈過膝的，也未曾與巴力親過嘴的」（新譯）。但引句的字眼與七十士譯本出入頗大，亦與希伯來文原句不盡相符。鄧雅各認為，若保羅（如在 3 節）是根據記憶引述，這表示記憶可產生細節上的不少差異，而保羅並無因此感到不安；史銳拿則認為，七十士譯本在這裏偏離了馬索拉抄本，保羅的引句則較接近希伯來文原句，這提示保羅的引句得自馬索拉抄本（或是憑記憶引述，或是經他修改）。[5] 再一次（如在 3 節），斯丹理認為保羅的引句所依賴的並不是主要的七十士譯本文本，而是一較此更早的文本，此文本與「路迦諾」的傳統有關，卻不是與該傳統完全相同。[6] 以下主要根據斯丹理的分析，討論保羅引句與七十士譯本之間幾點主要的差異。[7]

（一）保羅的引句以過去不定時時態的「我……留下了」（新譯）取代了七十士譯本未來時態的「你要留下」。[8] 由於本引句緊隨著上一節的引句，而二者的原句在七十士譯本的文理中也是彼此相近（王上十九 10〔重複於 14 節〕、18），因此，二引句皆取自同一

3　多數英譯本皆採此意思：God's 'answer/reply'（KJV, NIV / RSV），'the divine reply/response'（NRSV / NKJV, NAS）。NEB 則譯為 'the divine voice'; LN 28.40 譯為 'the divine revelation'.

4　Byrne 334; Moo III 676 n.27. 後者指出，原文的意思不一定是「神諭」，它在一蒲草紙文獻裏用來指法官的判決。MM 692（s.v.）指出，此字在蒲草紙文獻裏常有「報告」之意。

5　依次見：Dunn 2.637; Schreiner 581.

6　Stanley, *Scripture* 152-58; 'Romans 11:3-4' 46-50 (esp. 50). 參十一 3 註釋末段之（四）。

7　保羅的引句省略了 LXX 開首的 καί 字。可能是保羅把這不合用的小字略去，但若在保羅原典背後的希伯來文文本開首並無ו字（見下面註 11 之〔1〕），則在保羅的原典上已沒有這字（Stanley, op. cit. 152）。

8　即是以 κατέλιπον 取代 καταλείψεις.

份古卷是個自然的假設。文本的證據支持是項假設：上文曾提及，有幾份「路迦諾」的文本支持上一節的引句是取自與這些文本有關的經文傳統；[9] 而本節的引句與這幾份「路迦諾」的文本有三點相同之處，包括討論中的、引句開首的單數第一人稱的動詞。[10] 這種相同的現象最可能的解釋是，保羅的引句和「路迦諾」文本分別提供了獨立的見證，表示二者共同的來源是一較早的文本傳統。[11]（二）保羅的引句有「為自己」一詞（原文只是一個字），是七十士譯本所沒有的。雖然希伯來文原句並無此字，有關的動詞（「留下」）亦無「為自己」的含義，不過，保羅的原典將有關的希伯來動詞較鬆散地譯為「我為自己留下」並非不可想像的事。[12] 雖然如此，外證仍較支持（儘管並不絕對地證實）這個結論：「為自己」是保羅加上的。[13]（三）引句省略了七十士譯本的「在以色列中」[14] 一詞，這很可能是保羅所作的改動，因為這詞對保羅的文理並不合適：保

9　見十一 3 註釋末段之（四）（上面 469-70）。

10　「路迦諾」文本用 καταλείψω = 未來時態的「我要留下」（比較上面註 8 及所屬正文）。另二點見下面註 15 之（2），及下文之（四）。

11　詳參 Stanley, *Scripture* 152-54（cf. idem, 'Romans 11:3-4' 50）。（1）作者（op. cit. 154）又指出：保羅所用動詞的過去不定時時態（見上面註 8），並無文本傳統支持；「路迦諾」文本用的是未來時態（見上註）。不過，若引句開首並無 καί 字這事實，反映了保羅所引自的希臘文文本的希伯來文原典並無 ו 字，則保羅引句本身的原典可能已是用了過去不定時時態的 κατέλιπον. 由於保羅引句的目的並不受動詞是哪個時態（未來時態抑過去不定時時態）所影響，因而保羅沒有必要把未來時態的 καταλείψω 改為過去不定時時態的 κατέλιπον，後者可能是保羅的原典所用的字眼。Cf. Stanley, art. cit. 50 with n.27.（2）但若時態的改動是出自保羅本身，則此改動可能是為要反映保羅的角度：神對以利亞所說的「我要……留下」已成為事實。Cf. K. H. Rengstorf, *TDNT* 2.629 n.24; Moo III 676 n.26.

12　和合及思高於王上十九 18 的譯法依次含「為自己／為我自已」等字。SH 312 認為 κατέλιπον ἐμαυτῷ 是希伯來文動詞 הִשְׁאַרְתִּי 的另一、也許更準確的譯法，但 Stanley（*Scripture* 155 n.241）指出，שׁאר 的 Hiphil 及 Niphal 式都沒有這種含義；cf. Murray 2.69 n.8.

13　Cf. Stanley, op. cit. 154-55.

14　LXX: ἐν 'Ισραηλ.「路迦諾」古卷作 ἐξ 'Ισραηλ.

羅強調神的拯救計畫不但包括歷史上的以色列，也包括外邦人（九24～26，十一17～24）。[15]（四）七十士譯本原句在「巴力」之前的冠詞是陽性的，在引句及「路迦諾」文本中則用陰性的冠詞。再一次，在這一點上，保羅的引句可能只是照錄了原典所用的陰性冠詞。[16]

現在我們回頭再看引句本身的（另）一些細節。（一）「為自己」一詞強調了神的意圖和主動：「餘民是神自己為了其美好的目的而保存下來的。」[17] 巴特認為，「我為自己留下」表示，那七千人之所以沒有向巴力屈膝，是由於神決定和決心把他們分別出來。[18] 不過，經文並沒有說「我為自己留下了七千人，**使他們**不向巴力屈膝」，而是說「我為自己留下了七千人，他們的特色是：『沒有向

15　Cf. Stanley, op. cit. 155. 引句又：（1）以 ἑπτακισχιλίους ἄνδρας 取代了 LXX 及「路迦諾」文本的 ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν. 保羅在別處並無使用 χίλιοι 一字，但用了 χιλιάς 一次（林前十8），而該處只是沿用了 LXX 的字眼；這提示引句的用詞不大可能是由於保羅修改了原句，而較可能是由於保羅沿用了原典的字眼（cf. Stanley, op. cit. 155-56; art. cit. 50-51）。ἑπτακισχίλιοι 在新約僅此一次。（2）以 οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν 取代了 LXX 的 πάντα γόνατα ἃ οὐκ ὤκλασαν. 再一次，引句的字眼可能是得自保羅的原典：「路迦諾」文本也是用 ἔκαμψαν 而不是 LXX 的 ὤκλασαν（ὀκλάζω = 'slacken, stoop'）。Cf. Stanley, op. cit. 156-57; art. cit. 51-52.

16　Cf. Stanley, op. cit. 157-58; art. cit. 52. 亦參下面註 28 之（2）。

17　Cf. Dunn 2.645; Byrne 334; 精華 497（引句出處）；Rogers 336*a*（'Dat[ive] of advantage or personal interest'）。李保羅 2.134-35 則把 ἐμαυτῷ 譯作「對我來說」、「在我看來」，暗示一種對比：「對你〔以利亞〕來說，你可能會覺得整個以色列都離棄了我，但在我看來，其實還有七千人是信靠我的」（135）。但原文說 κατέλιπον | ἐμαυτῷ | ἑπτακισχιλίους ἄνδρας. 最自然的意思是「我留下了 | 為自己 | 七千人」；若把它解為「我留下了 | 在我看來 | 七千人」，則「在我看來」是多餘的。在作者的**譯文本身**（128：「對我來說，我還剩下七千個……人」），句子的主詞正確地是「我」，但這譯文的意思並不自然，因此要被作者解釋如上；這解釋將句子本身的動詞「我留下」置之不顧，反而將句子重構為「**在我看來，其實還有七千人是信靠我的**」（留意句子的主詞已變成「七千人」），這做法十分牽強。

18　Cf. Barth, *CD* 2.2 271.

巴力屈過膝』〔呂譯〕」。[19] 按原來的文理，神說祂「在以色列人中將要留下七千人」（串釋註），即是祂要保守這未曾向巴力跪拜的七千人，使他們得以逃脫哈薛、耶戶和以利沙的殺戮（王上十九17）。[20] 而保羅引句的要點只是，就如神在昔日保守了這忠信的七千人使他們不被殺害，現今也有一信主的「餘民」，是「照著揀選的恩典」而成的（5節）。（二）在舊約裏，一千及其倍數常被用來代表一個整數或誇大的數目，表示大量（例如：利二十六8；撒上十八7；參：啟五11）。[21] 葛嵐斐認為，鑑於「七」這個數目及其倍數在聖經及猶太教的特別意義，[22]「七千人」[23] 應視為象徵著完整、完全；[24] 巴特認為這七千人代表整個以色列；[25] 合併這兩個意思，便得「餘民象徵以色列民全體，帶有附於七及其倍數的『完整』的含義」。[26] 筆者贊同另一種看法：保羅只是在引用舊約，對此數目並無著墨，因此他大抵沒有（至少我們不能肯定他有）想到或意圖暗示上述的那些意思。[27]（三）「屈膝」意即「跪拜」（當代、現中、

---

19 οἵτινες = 'who were of such a character that' (Morris 401 n.15). 倘若是神使這七千人不向巴力屈膝，然後讓其餘的人（他們跪拜巴力，即是背道）被殺戮，則再一次產生「雙重預定」所引起的道德問題；參九18 註釋註16，亦參十一5 註釋註25 所屬正文（上面160，下面479）。

20 Cf. Bruce 201. Räisänen（'Romans 9' 245）指出，這是舊約正常的模式：以色列民違反神的旨意，惹祂發怒；神把不虔敬的人毀滅；祂留下餘民。參十一5 註釋首段之（一）。

21 Cf. B. C. Birch, *ISBE* 3.560*b*, 557*a*.「七千人」亦見於王上二十25；王下二十四16；代上十八4，十九18；啟十一13；次經馬加比壹書三39。

22 B. C. Birch（*ISBE* 3.559*a*）指出，「七」這個數目是聖經裏最重要的象徵數目，在幾乎所有的閃族文化裏都是個神聖的數目。

23 原文明說七千個「男人」（ἄνδρας）；參：可六44；比較：太十四21。

24 Cranfield 2.547 ('completeness, perfection'). Cf. Morris 401.

25 Cf. Barth, *CD* 2/2 270. 鮑 2.61 說：「這只是一個代表性的數目，表示極其完全，神要拯救保守的人一個也不失落。」Schreiner 582 n.10 則認為「七千」象徵一個比較上說是小的數目。

26 Volf, *Paul* 169. Wilckens 2.237 則以「七千」為象徵「以色列之餘民」的數目。

27 Moo III 676 n.24; cf. Dunn 2.638; K. H. Rengstorf, *TDNT* 2.629.

金譯），在此表示向巴力降服[28]或「順從巴力」（王上十九21）。

如上言，這兩節（3～4節）的引句的目的是要指出以色列全國性的背道與一小撮的忠信餘民之對比。[29]七千人比起先知一人是個龐大的數目，但那七千人只是在廣泛的背道當中的餘民；保羅看出自己當日的情況與這情況相似，[30]隨後兩節（5～6節）就是解釋這一點。

十一5　「如今也是這樣，照著揀選的恩典，還有所留的餘數。」

原文於句首有「因此」（新譯）一詞，表示本節是由上文所引以利亞的事例（3～4節，尤其是神的「回話」）推理而得的結論。[1]「如今」原文與三章二十六節的「在今時」相同，「在現今這時期」（呂譯）指基督死而復活和祂的再來之間的這段時期；[2]「如今

28　Cf. H. Schlier, *TDNT* 1.738, 3.595.（1）「屈」字原文（κάμπτω）在新約另外出現三次，都是在「屈膝」一詞中（十四11；弗三14；腓二10）。（2）以陰性的冠詞ἡ與陽性的Βάαλ連著使用（如在LXX王下二十一3；耶二8、23，七9，十一13、17，十二16），是為要表示在讀經時應以αἰσχύνη取代Βάαλ（事實上，LXX王上十八19、25的經文本身就是如此取代了）。這反映猶太人在讀經時避免讀出他們所嫌惡的、陽性的「巴力」（בַּעַל）一詞，而代以陰性的「羞恥之物」（בֹּשֶׁת）（文字上的取替見MT撒下二8，三8）。Cf., e.g., BAGD 129 (s.v. Βάαλ); Cranfield 2.547; Dunn 2.638; Fitzmyer II 605; Hume 163; MHT 1.59; Moule 183; BDF §53(4); Thayer 92 (s.v. Βάαλ)（讀音符號是原來的）。另一解釋則認為，LXX稱巴力為ἡ Βάαλ，是出於嘲弄之心，表示此神祇是軟弱無能的，就如阿拉伯人及拉比們稱偶像為女神（Thayer, loc. cit.; cf. Schlier 323）。（3）除巴力外，新約引句中提及的另一迦南地的神祇是摩洛（徒七43，引摩五26）。Cf. J. S. Wright, *DNTT* 2.85.

29　參十一2註釋註26所屬正文（上面466）。

30　Evans（'Romans' 126-27）指出，保羅所作的比較會引起猶太人宗教領袖極深的怨恨，因為這比較暗示，以色列是在背道的情況下，它的祭司把它導入歧途。法利賽人及其他守律法的猶太人會將自己和以利亞及那七千忠信的餘民認同，保羅則把形勢扭轉，將前者認同為那些拜巴力、殺先知的腐敗祭司。

1　οὖν = inferential: BAGD 593 (s.v. 1 a).

2　參《羅》1.511註1及所屬正文，《羅》2.659註4及所屬正文。

也是這樣」意即「現在的情形也是一樣」（當代、現中）。[3] 但這「同樣的情形」特指甚麼呢？我們可**借助於**英譯本兩種不同的標點法來說明兩個不同的答案（儘管按譯者的原意，這兩種譯法在意思上可能並無分別）：（一）「照樣，在現今這時期也有一憑恩典被揀選的餘民」[4] 這譯法的含義似乎是，以利亞時期的七千人也是憑恩典被揀選的。[5] 不過，上文已經辯證，引句在其原來的文理中並無這種含義。[6] 因此，**另一種答案較可取**：（二）「照樣在現今這時期也有一餘民，是憑恩典被揀選的」[7] 這譯法，至少可**被理解為**「照樣在現今這時期也有一餘民，〔現今這餘民〕是憑恩典被揀選的」；這就是說，比較之點只在於「同樣有一餘民」，「憑恩典被揀選」則只是形容保羅時代的餘民之性質。[8] 按這種理解，保羅的論點是：以

3　SH 307: 'Exactly the same circumstances exist now as then.'

4　'So too, at the present time there is a remnant chosen by grace' (NIV); cf. KJV, NKJV; NAS. 留意逗號的位置（參較下面註 7）。

5　H. Bietenhard（*DNTT* 1.545）認為，保羅從王上十九 10、14、18 獲得這個信念：在以利亞的時期，神也是為自己把一蒙揀選的聖潔餘民分別出來，就是那些信耶穌是彌賽亞的人。參陳終道 224：「保羅將以利亞時代那些有信心不向巴力屈膝的人，與今日那些向基督有信心的人相提並論：暗示舊約那些有信心的人所信的，實在就是未來的基督，與今日我們所信的其實是同一位」。這種解釋值得置疑；保羅與希伯來書作者一同向我們提示，舊約信徒及新約信徒信心的對象，基本上都是神及其應許：參羅四 24（《羅》1.645-46）；來六 17（《來》1.296-97），十一 39～40（《來》2.99）。

6　見十一 4 註釋第四段之（一）（上面 473-74）。

7　'So too at the present time there is a remnant, chosen by grace' (RSV, NRSV). 留意逗號的位置（參較上面註 4）。

8　Cf. Clements, 'Romans 11:5' 106: 'God is acting in the present, as he has acted in the past, by means of a remnant, and the identity and election of *this* remnant has been established by his grace.'（斜體為筆者所加。）在 λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν 這句子裏，基本的結構是首尾二字（λεῖμμα γέγονεν = 'a "remnant" has come into being' [NEB]），中央的介詞片語按其位置來看是形容主詞 λεῖμμα（NEB: 'selected by the grace of God'）多過形容動詞 γέγονεν（NAS: 'according to God's gracious choice'）。γέγονεν 的意思可能是 'there has come to be [NAS] and there remains'（Morris 402

利亞昔日的情形與保羅當日的情形相似：二者的屬靈情況是一樣的；現今就如昔日，以色列整體拒絕了神的信息，但仍有一忠信的餘民存在。既是這樣，就不能說神已丟棄了祂的子民（參2a）。[9]

「留下的餘數」（呂譯）即是「剩下的少數人」（當代）。[10] 雖然早在（至少）以利亞時期就已有「餘民」的存在，但「餘民」作為聖經的一個主題要到以賽亞時期才得以發揮：在以色列（猶大）的國運受到亞述和巴比倫的威脅之下，餘民的觀念變得特別顯著，先是表達了以色列將被化為「剩下的少數人」（例如：王下十九4＝賽三十七4；賽一9〔引於羅九29〕），其後成為一表達較正面意義的固定用語，指可望得救的餘民（例如：賽四2～3，十20～22，十一11、16，二十八5，三十七31～32〔＝王下十九30～31〕；耶五十20；彌五7～8，七18；番二7、9，三13；拉九8）。[11] 有舊約學者認為，此主題至終的起源是以賽亞書七章三節所提到的、先知的兒子那神祕的名字「施亞雅述」，以及被認為此名字所包含的應許（「剩下的將要歸回」，參十21～22），即是有一天，在國破家亡以及被逐於異地的以色列人中，將有一餘民得以回歸上帝。[12]

保羅當日的「餘民」是指誰呢？有認為這是指由猶太信徒及外

---

n.22），但亦可能是簡單的 'is'（KJV, RSV, NIV, TEV, NKJV, NRSV; J. Guhrt, *DNTT* 1.181）；cf. Moo III 677 n.33.

9 SH 311. Cf. Schroeder, 'Israel' 258.

10 原文為 λεῖμμα（與4節的 καταλείπω 同字根），新約僅此一次；在 LXX 用了兩次（撒下二十一2；王下十九4〔與此平行的賽三十七4用 τὸ καταλειφθέν〕），兩次所指的都不是以賽亞書所提的「餘民」（新譯：賽十20、21，十一11、16，二十八5〔LXX 皆用 τὸ καταλειφθέν；十22 則用 κατάλειμμα，羅九27的引句改用同義詞 ὑπόλειμμα〕；四十六3的「餘剩的人」則為 τὸ κατάλοιπον）。Cf. SH 312.

11 Cf. Dunn 2.638; Byrne 334. See also G. F. Hasel, *IDBS* 735-36.

12 Clements, 'Romans 11:5' (here 119). 參九27～28 註釋註14、15所屬正文（上面236）。

邦信徒合成的（九 24）蒙揀選者（十一 7），即是蒙應許的（九 8）真以色列。[13] 不過，下文第七節明顯地將「以色列」整體分為「蒙揀選的人」和「其餘的人」（呂譯），這提示本節憑恩典被揀選的「餘民」是指信主的猶太人。[14] 更明確地說，這餘民包括保羅自己（1 節）、其他像保羅一樣來自以色列的使徒、在五旬節歸主的三千個猶太人（徒二 41）、其後所發展成為的「在猶太人當中……數以萬計的信徒」（二十一 20，現中），以及保羅在其宣教旅程中在各地的會堂裏傳講福音所引領歸主的猶太人（例如：徒十三 42，十四 1，十七 4、11，十八 8）。[15] 在九章二十七、二十八節，「餘民」主要有負面的意味（那是神的審判的記號），[16] 但在這裏，「餘民」的意義是正面的：這猶太餘民的存在是個記號，表示神並沒有丟棄祂的子民以色列，祂對他們的選召和應許仍是有效的（參十一 28～29）；[17] 這猶太餘民同時對不信的以色列表明，真以色列的基本性質是怎樣的，即真以色列的地位並不是基於行為，而是基於恩典。[18]

「照著揀選的恩典」[19]（參當代）這譯法所提示的意思是「〔照

13 G. F. Hasel, *IDBS* 736*b* (iii). Cf. Bruce 201.

14 採此立場者包括：奧古斯丁（see Bray 286*b*）；Schlier 324; Harrington 108; Harrington, *Israel* 53; Dinter, 'Paul' 50*b*; G. Schrenk, *TDNT* 1.180; W. Günther, H. Krienke, *DNTT* 3.252; Witherington, *Jesus* 117.

15 Cf. Barth 136; Barth, *CD* 2/2 271.

16 參九 27～28 註釋第四段（上面 236-37）。

17 Cf. Hahn, 'Römer 11.26a' 224. W. S. Campbell（*DPL* 444*b*-45*a*）因此將這餘民視為初熟的果子（參十一 16a），指向全以色列的得救；cf. Johnson, 'Romans 11' 94, 95, 96. 但見十一 16 註釋「上半節」的討論（下面 551-57）。

18 Cf. Holwerda, 'Future' 164; Longenecker 275.

19 原文見上面註 8。κατ' ἐκλογήν 一詞見九 11，另參十一 28（κατὰ τὴν ἐκλογήν）。Harvey（'Romans' 132, with table on 131）指出，保羅的字鏈（'word-chain'）從九 30～十 21 的 δικαιοσύνη 和 πίστις/πιστεύω（依次為十一和十三次）再次轉向本章的 ἔλεος/ἐλεέω（四次：31a／30、31b、32 節），加上 χάρις（四次〔作者說五次〕：5、6 節〔二次〕）。參上面 248 註 6。

著〕揀選這個恩典」，[20] 但原文說「按著『恩典的揀選』」（新譯〔雙引號為筆者所加〕；參呂譯）。這就是說，信主的猶太人是按著神的揀選而成為餘民，[21] 而神的揀選是一種「恩典的」揀選，是以神的恩典為其特徵或原則的；[22] 簡言之，信主的猶太餘民是按著恩典的原則而被揀選的。[23] 這「恩典的揀選」當如何理解呢？（一）一說認為，有一些猶太人信了主，唯一的原因就是神憐憫和恩待了他們，揀選他們成為祂子民的一部分（參九 27～29）；沒有人配得神的揀選，後者純是神的禮物，因而神揀選一些人（而不揀選其他的人）不能說是不公平的。[24] 可是，這看法無可避免地牽涉「雙重預定」的道德問題，[25] 因此另一種解釋較可取：（二）「恩典誠然走在人的回應之前，卻並不強迫人」；神在福音裏向人提供的愛與恩典可被接受或拒絕，唯有透過神所要求（卻並不預先斷定）的信之回應，救恩才可成為事實。[26] 當神照明人的內心，人就在基督身上及其工作上看見神（參：林後四 6；加一 15～16）；人若相信基督，就知道自己是「蒙揀選」及蒙神的恩典所「呼召」的。[27]

20　李保羅 2.136. 作者認為 ἐκλογὴ χάριτος 是同位所有格（genitive of apposition）；可是，χάρις ἐκλογῆς（英譯 = 'the grace of election'）才是「揀選這個恩典」之意，但保羅用詞的次序剛好相反：ἐκλογὴν χάριτος = 'the election of grace'（KJV, NKJV）。參下面註 22。參較十一 8 註釋註 12 末（Rogers）（下面 496）。

21　Moo III 677 n.35 認為，κατά 在這裏的意思幾乎等於「由於」；作者所引 BAGD 407 (s.v. 5 a δ) 原來的講法較可取：κατά 在這裏合併了「按著」和「由於」這二個意思。筆者認為仍是以前者為主。

22　I.e., χάριτος = genitive of description（Moo III 677 n.35）。俄利根認為，藉著「恩典的揀選」而得救者比藉恩典得救者更為完全（see Bray 286*a*）；此說值得置疑。

23　G. Schrenk, *TDNT* 1.180.

24　Schreiner 582. 參十 17 註釋第三段之（一）（上面 422-23）。

25　參十一 4 註釋註 19，九 18 註釋註 16（上面 474，160）。

26　Pinnock, 'Introduction' 15.（引句英文原作 'Although grace is certainly prevenient, it is not coercive.'）

27　Westerholm, *Paul* 107.

簡言之，人以信心接受了神的恩典，就因而加入了蒙揀選的群體。[28] 如馬學而所說，「神的揀選誠然不是依賴人的功德，也不是依賴神預先知道人將會有（或沒有）的功德，但這不等於說人的回應是由神預先斷定的。神的恩典顯給一些以色列人，他們接受了神的恩典，因而加入了蒙揀選者的行列。但聖經從沒有說他們的回應是由神預先斷定，或說神的恩典只是提供給那些實在回應此恩典的人。」[29]

十一6　「既是出於恩典，就不在乎行爲；不然，恩典就不是恩典了。」

上半節在原文並無主詞，亦無動詞；不過，在上一節與「恩典」一詞關係最密切的是「揀選」一詞，「恩典的揀選」表示神的揀選是一種「恩典的」揀選，是以神的恩典為其特徵或原則的，因此文理提示，本節上半的主詞是「上帝的揀選」（現中），[1] 其動詞是沒有表達出來的「是」字。[2] 神的揀選「既然是靠著〔呂譯：按著〕恩典，[3] 就不再是由於行為了」（新譯）。保羅在上文曾以行為與呼召的神（九 12a〔原文分節法〕）作對比，又拿信心與行為對比（32 節）；這裏是他在信上首次拿恩典和行為作直接的對比（參：

28 參上文對「神所揀選的人」（八 33）的解釋：《羅》2.765-68。Clements（'Romans 11:5' 106）認為，賽七 9 的訓誡（「你們若不相信，就必定不得堅立」，新譯）可能為保羅斷定了「餘民」的身分：那些「相信」因而被「堅立」的人，就得以有分於餘民的生命；信心就是「神揀選餘民之恩」成為有效的途徑。

29 Marshall, *Kept by Power* 104. 作者（240 n.24）進一步指出，正文引句的話可應用於新約整體：人對福音的回應決不是由於神預先斷定的結果——除了神使人「硬心」是神對罪的懲罰之外。信心是對福音的回應，不是神所使然的結果。參十一 7 註釋末後三段（下面 489-92）。

1 Cf. Schreiner 582; Stott 293; 李保羅 2.128。Morris 402 則認為主詞是類似「屬於神的子民」的意思。

2 Cf. TEV: 'His choice is based on his grace'. Louw 1 §26 (9.2)（正確地）從 5 節的 γέγονεν 補充 γίνεται 為本句的動詞。

3 I.e., χάριτι = dative of manner (Moo III 678 n.37).

提後一 9）。[4]「不再」的意義不是（甲）時間性的，彷彿「神的揀選曾是按照行為，但如今不再是」似的；而是（乙）所謂邏輯性的，意即「（既是按著恩典，就）因而不是（由於行為）」：[5]作為揀選的根據或原則，這兩樣（恩典與行為）是互不相容、彼此排斥的。[6]

「行為」在這裏是指籠統性的任何行為，抑是特指猶太人的「律法的行為」？史鋭拿正確地強調，保羅刻意地使用籠統的「行為」一詞而避去「律法」一詞，為要證明在接受神揀選之恩這事上，人的任何一種行為都沒有任何地位。[7]另一方面，文理所論的是猶太餘民（5 節）之被揀選，因此，「不是由於行為」（呂譯）這籠統的原則應用在猶太人身上時，「行為」的焦點便落在「律法的行為」上：不信主的猶太人以為義可以根據律法的行為而得（九 32），但信主的猶太餘民卻不是根據「（遵行）律法的行為」的原則，而是根據恩典的原則被神揀選的。[8]這就是說，「行為」首要的意思確是籠統性的，但保羅很可能同時想到這籠統意義的行為底下的特別的一種，就是猶太人的「律法〔所要求〕的行為」。[9]

---

4 Cf. Aageson, 'Scripture in Romans 9-11' 280-81. 亦參《羅》1.619 註 10。

5 I.e., οὐκέτι = logical not temporal: so, e.g., Schlier 324; Morris 402; Byrne 335; Moo III 678 n.42; Schreiner 583, 584. 參七 17、20（《羅》2.468 註 2 及所屬正文，2.475）。Wilckens 2.238 認為此字並非純邏輯性，而是同時標示著「如今」（5 節）與先前的律法時期之區別。Davies 125-26 則提出「時間性」的理解。亦參下面註 11。

6 活泉 175 認為，互相排斥的不是「恩典」和「行為」本身，而是「按著恩典」與「由於行為」。弗二 8～10 提示，「恩典」（8 節）和「行為」（9 節）確是彼此排斥的，只是這種被人用來賴以得救的「行為」有別於神要已得救的人顯出來的「好行為」（10 節）。

7 Schreiner 583.

8 Cf. Moo III 678; Westerholm, 'Romans 9-11' 228-29.

9 參《羅》1.469-70（五）。Hume 163 認為保羅十分可能是（僅）指「律法的行為」。Dunn 2.639 將「由於行為」視為「由〔於〕律法上的行為」（三 20，呂譯）的縮寫。（關於鄧氏對「律法的行為」一詞的理解，詳參《羅》1.467-69〔三〕）。按作者的理解（639, 647），這些「行為」

下半節從反面辯證上半節那句話是真的：「不然」或「否則」（金譯）原文的意思是「因為，若不是這樣」，[10] 得出的意思即是：「如果〔神的揀選〕是根據人的行為〔現中〕，恩典就不再[11]是恩典了〔呂譯、新譯〕。」保羅的論證似乎是這樣：顧名思義，恩典是與行為無關的（參四 4），因此，若神的揀選是根據人的行為，則這種以行為為根據的揀選不能稱為「恩典的揀選」（5節），若稱這種揀選為「恩典的」揀選，則「恩典」一詞已失去其真正意義，「所謂恩典就不是真的恩典了」（現中）。[12]

本節強調餘民被神揀選是「靠著恩典」（新譯），而不是由於人的行為。但在保羅的神學中，與「行為」相對的是「信心」（九32，三 27～28；加二 16，三 2、5），而「靠著恩」的必然含義是「憑著信」（弗二8，呂譯）：「你們是靠上帝的恩典、憑信心而得救的」（現中）。[13] 由此可見，神「恩典的揀選」（5節）要求、牽

是蒙神揀選的標記，不是賴以賺取神的恩寵的好行為；保羅的論點是要指出，使餘民構成（並得以維持為）以色列之內的一個組別的，不是他們對律法的忠信（即是遵守割禮、安息日、食物條例等要求），而是神的恩典；神的揀選不應被化為種族和禮儀身分的問題。Moo III 678 n.39 指出，這解釋將太狹隘的含義賦予「行為」一詞（一猶太人為要證實他們作為神之約民的身分而作之事），因而過分地限制了本句的意思。亦參 Cranfield（'Romans' 99）對鄧氏在這裏的解釋（639, 647）的評語。

10 ἐπεί（已在三 6 用過一次），參《羅》1.439 註 2 及所屬正文。

11 再一次，οὐκέτι 具邏輯性意義；參上面註 5 及所屬正文。

12 Cf. Barrett 194:「你若把像信心和行為那麼相對的詞語混淆了，字就簡直會失掉它們的意思。」KJV, NKJV 保留了一些古卷的長語句，即是在一般譯本的6節之後還有另一句：「但若是出於行為，就不再是恩典；不然，行為就不再是行為。」Metzger 526 = Metzger II 464 指出，若這句是原來的，並無任何理由要把它刪去；此附加句有不同版本，這事實也對所有的版本打上問號（cf. Moo III 670 n.2）。Schreiner 584 提出另一點：附加句的內容是奇怪的，這提示此句並非保羅論證所需的一部分。

13 屈梭多模（see Bray 287*a*）說：「有人可能會這樣辯稱：若我們都是憑恩典得救的，為甚麼不是每個人都得救呢？答案是，他們不想得救。因為恩典，雖然它是恩典，〔只〕拯救願意的人，不是那些拒絕恩典、轉離恩典的人。」Moo III 679 n.43 則認為，神的恩典不僅是救恩至終的原因

涉人的信心回應。由於恩典與信心這樣彼此相連、互相補充，二者皆與行為對立，故此，藉著信心領受的福澤（神的揀選）仍是「按著恩典」而不是「由於行為」（即信心的回應並不是一種行為）；從神的角度而言，使餘民與別人不同的是他們領受了神的揀選之恩，從餘民本身的角度看，進入「蒙揀選的人」（7節）這群體之法是藉著悔改和信靠而領受神的恩典。[14] 這符合保羅在四章十六節所陳述的、神的行事原則：「本著信〔呂譯〕，為的是要按著上帝的恩典〔新譯〕」——在神的一方，是按照祂的恩典（即是白白的賜給人）；在人的一方，則是本著信（即是藉著信心領受）。[15] 簡言之，按著神的恩典被揀選的猶太餘民，就是那些以信心回應了神的恩典的以色列人；[16] 他們一方面證實了神並沒有丟棄祂的子民（2a），[17] 同時向不信的以色列提出復原的盼望和呼籲：「他們若不是長久不信，仍要被接上〔那代表神的真正子民的好橄欖樹〕」（十一23）。

b 其餘的繼續硬心（十一 7～10）

十一 7 「這是怎麼樣呢？以色列人所求的，他們沒有得著。惟有蒙揀選的人得著了；其餘的就成了頑梗不化的。」

('the ultimate cause')，而是救恩的「有效」（即是促成救恩的）原因（'the efficient cause'），人的信心不是恩典的根據，而是其結果。參十一5註釋末段的討論（上面478-80）。

14 Forster-Marston, *Strategy* 128, 125.

15 《羅》1.618-19。

16 與此大相逕庭的是另一些猶太文獻對「餘民」的觀念：例如，在次經以斯拉記四卷（又稱以斯得拉續編下卷），「餘民」並不在其本質上是個群體，而是少數個別的人的總稱，這些人因努力遵行律法而配得末日的救恩（Longenecker 275）。Manson 948*b*（§824h）指出，他爾根（亞蘭文的舊約註譯）將賽十22的「餘民」下定義為那些「沒有犯罪，或已為罪悔改（直譯：轉離罪）」的人；保羅則用「信心」為「餘民」另下定義。

17 Cf. Westerholm, 'Romans 9-11' 225（十一1～6指出，那些信主的猶太人，不管他們的數目是多麼少，足以表明神仍然忠於祂對以色列的承諾）；Hagner, 'Quarrel' 146（信主的猶太餘民之存在，回答了神是否忠於其應許的問題；保羅自己就是神的信實具體的明證）。

開首的問句意即「結果怎樣呢？」（現中、金譯），「由上文而得的結論是甚麼呢？」[1] **（一）**史鋭拿認為這「上文」一直往後延伸至九章三十節而包括從該節到上一節（即九 30～十一 6）這一整段，目前的四節（7～10 節）是此整段的撮要；其理由是，本節「以色列人得不到他們所尋求的」（現中、金譯）這話使人想起九章三十一節和十章二、三節。[2] **可是**，此問句在上文出現的兩次，所涉及的「上文」都只是數節（三 9）甚或一節（六 15）；[3] 本節又不是新一大段的開始，以致其中的「所以」一詞可以暗指上文的一整大段；[4] 本節「蒙揀選的人得著了」顯然回應了第五、六節「按著恩典的揀選」的餘民的觀念。基於這些理由，筆者認為**一般的看法較可取：（二）**「上文」只是第一至六節，尤其是有關餘民的教導（2b～6 節）。[5] 問句引介了從這上文而得的結論，本節就是這上文的總結，隨後的三節則引舊約聖經以支持這個結論。[6] 第五、六節的陳述是正面的（有按恩典被揀選的餘民），目前數節的重點則較為負面，重點落在以色列的失敗（7a）以及神在此事上所扮演的角色（7c～10 節）。[7]

神按著恩典揀選了餘民的「結果是〔，〕以色列人〔整體而論〕得不到他們所尋求的」（7a，現中、金譯）。這話實際上重複了九章三十一節的思想，只是以「得到」取代了「達到」，並以

1 這是 τί οὖν 在信上出現的第三次（也是最後一次）。參《羅》1.447 連註 1，《羅》2.280 連註 1。

2 Schreiner 585.

3 依次見《羅》1.447，《羅》2.280。

4 如五 1 的「所以」表示下文所說的是「我們既因信稱義」這話所總括的、一18～四 25 整段的內容：見《羅》2.26。

5 依次見（例如）Cranfield 2.548; 及 Moo III 679 with n.44; SH 313.

6 Cf. Palmer, 'Romans 4.1' 218.

7 Cf. Michel 337; Murray 2.71.

「尋求」代替了「追求」。[8]本句的兩個動詞在原文依次為過去不定時時態及現在時態，意即「以色列沒有得著他們所繼續尋求的」。[9]「尋求」的原文有解為只是「欲得到、願望、渴求」之意；[10] 不過，鑑於以色列人曾在九章三十一節被描寫為「追求」義的律法，本節的複合動詞（其中的前置詞大抵有加強語氣的作用）[11] 較可能的意思是「〔懇〕切〔尋〕求」（呂譯）。[12] 在九章三十節至十章十節這一段（尤其是九 30～31，十 3～6、10）的提示下，他們所尋求的目標顯然是「義」，即是在神面前義者的地位，這正當的地位就是他們至終得救的根據。[13] 原文的句法強調了以色列人「所求的」和「沒有得著的」是同一樣東西。[14]

8　Michel 341 n.11; Dunn 2.639. Käsemann 301 認為 7～10 節回望九 30 及下，因而似乎妨礙了論證的前進。不過，這幾節引入了以色列的「頑梗不化」這題目，這題目將會在 25 節及下被重拾起來加以發揮。

9　Cf. Bruce, *Paraphrase* 219; NKJV, NAS. 原文依次為 ἐπέτυχεν 及 ἐπιζητεῖ；在九 31 與之對應的動詞和分詞（ἔφθασεν 及 διώκων）也依次是過去不定時時態和現在時態。

10　Thayer 238 (s.v. ἐπιζητέω): 'to desire, wish for, crave'; BAGD 292 (s.v. 2 a): 'wish, wish for'.

11　So H.-G. Link, *DNTT* 3.532. H. Greeven 則認為 ἐπιζητέω 的意思與 ζητέω 幾乎完全一樣（*TDNT* 2.852），後者包括至廣義的「人的尋求及其意志之取向」（893）。ἐπιζητέω 在保羅書信另外只見於腓四 17（兩次），新約全部十三次；參《腓》484 連註 106。

12　Cf. NIV: 'What Israel sought [seeks] so earnestly'. 鮑 2.62 認為此動詞不一定表達「努力尋找」的思想；Dunn 2.639 認為「努力」（'striving'; cf. G. Schneider, *EDNT* 2.27: 'strive for'; 當代：「努力追求」）之意並不屬於此詞。

13　Byrne 335; Murray 2.71; Moo III 680; Morris 402; Schreiner 585; 亞歷山太的區利羅（Cyril [cf. D. F. Wright, *NIDCC* 277*b*-78*a*]）（see Bray 287*b*）。另一些答案包括：他們要成為兒女及得以繼承全宇宙（參四 13）的應許（戴阿多若〔Diodore, cf. P. Toon, *NIDCC* 300*a*〕）；基督要來救他們脫離罪惡的應許（〔偽〕君士坦丟）（see Bray 287*a*）。

14　ὃ . . . τοῦτο. 參七 15、16、19、20（《羅》2.463 註 1），八 30（739-40）。「得到」原文（ἐπιτυγχάνω）在新約另外只出現三次（來六 15，十一 33；雅四 2）；前二次的賓詞取所有格（那是較文雅的體裁；cf. MHT 3.232），在本節的賓詞則取直接受格，從而得出 ὃ . . . τοῦτο 這工整的結構（Dunn 2.639-40）。LN 為「得到」（57.60）提供另一選擇：「經歷」（90.61）；但在與本句平行的九 31 的提示下，前者顯然較可取。

雖然以色列人整體而論沒有得著他們所切求的義，但是「蒙揀選的人」得著了（7b）。這些蒙選者是誰呢？主要的答案有兩種：（一）雖然在九章三十節「得了義」的是信主的外邦人，這似乎提示本節的蒙選者也是外邦信徒；但在本節，保羅的關注似乎是要區別以色列整體內的兩部分，因此，與「其餘的」相對的「蒙揀選的人」是指信主的猶太人，即第五節的猶太「餘民」。[15]（二）蒙選者主要是指猶太基督徒，但保羅無疑地將福音對外邦人開放視為神揀選的計畫的一部分，且已將密切相關的「神所揀選的人」一詞（八 33）用在信主的猶太人及外邦人身上，因此將本節的蒙選者視為僅指猶太基督徒是不合理的。[16] **筆者認為**，問題的關鍵不在於「蒙揀選的人」這詞**本身**是否可包括外邦信徒在內，而是在於此詞**在本節**是何意思；從這角度看，（一）的理由較強。此外，「蒙揀

---

15 這是多數釋經者的見解：e.g., Käsemann 300; Barrett 195; Ziesler 271; Edwards 262; Byrne 331, 335; Moo III 680; Wilckens 2.238; Rese, 'Römer 11' 425; 'Church' 25, 29; Volf, *Paul* 170 n.46.（1）Gaston（'Misstep' 317）則把蒙選的餘民解為指那些像保羅一樣從事外邦宣教工作的猶太人（參上面 266 之〔2〕，269 註 1，下面 512 註 24 之〔2〕）。（2）李保羅 2.137「建議將十一 7 的第二句……也看成一個問句；然後第三和第四句是回答這個問句的說話：『那怎麼樣呢？以色列人所求的義，他們得不著麼？（**不是的！**）那些蒙揀選的人已經得著了……』」（楷體為筆者所加；參同書 128-29 的譯文）。**此說不能成立**，理由如下：（a）原文若視為問句（τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν;），則所用的否定詞 οὐκ 表示，所預期的回答是正面的，得出的意思即是：「難道他們沒有得著麼？（預期的回答－**是的**，他們得著了。）」李氏的新釋與原文結構（若視為問句）所提示的這個意思背道而馳。（b）若將原文這樣理解為一問句，則下文與此句所預期的回答並不銜接，得出的意思即是：「是的，他們〔以色列人〕得著了」，「惟有蒙揀選的人得著了，〔但〕其餘的就成了頑梗不化的」；這在邏輯上十分不暢順。（c）如上言，原文結構（見上註）強調了「所求的」與所「沒有得著」的互相對應，而且原文兩個動詞是不同時態的（見上面註 9 及所屬正文）；若本句是一問句，其意思便是：「以色列人所繼續尋求的，他們豈不是已經得著了麼？」這在邏輯上是有問題的：既已得著，為何還要繼續尋求？**總言之**，本句是一項陳述，不能視為問句。

16 Dunn 2.640, cf. 648; cf. also Dunn, *Theology* 521-22. 認為此詞應包括外邦信徒的釋經者還包括：戴阿多若（see Bray 284*u*）；鮑 2.62 註 171；Schreiner 586.

選的人」和「其餘的人」顯然是平行而相對的，[17] 因此，若前者包括外邦信徒，則後者也應包括不信主的外邦人；[18] 可是，連採納（二）的鄧雅各和史銳拿也把後者解為僅指「其餘的猶太人」，[19] 可見將與此平行而相對的前者解為**僅指信主的猶太人**較為合理。「蒙揀選的人」原文是第五節（和九 11，十一 28）的抽象名詞「揀選」，在新約出現的另三次也都是指揀選的舉動，[20] 在這裏則為「以抽象代替具體」的用法，指被揀選者；這用法將重點放在神的揀選行動上，暗示他們之所以得著，是由於神的揀選。[21]

如上言，本節末句是與上一句平行而相對的；配合著上一段的解釋，「其餘的」（7c）顯然是指「以色列人」整體（7a）減去其中「蒙揀選的人」（7b）所剩下來的以色列人。[22] 這些不信主的猶太人不但沒有得著義，而且「成了頑梗不化」。原文動詞的被動語態可能反映希伯來的慣用語法，即是避諱不提神的名字，其實動詞的行事者是神；這就是說，使這些不信的猶太人成為「頑固」／「頑

17　這一點在原文的結構尤其清楚：ἡ δὲ ἐκλογὴ . . . οἱ δὲ λοιποί . . .

18　鮑 2.62-63 就是這樣解釋。

19　Dunn 2.648; Schreiner 586.

20　參九 11b～12a 註釋註 3 之（1）（上面 119）。

21　Cf. SH 313; Cranfield 2.548; Morris 403 n.29; Moo III 680 n.48; Volf, *Paul* 170 n.46.

有「蒙揀選的人」是否暗示也有「不蒙揀選的人」？Marshall（'Apostasy' 320）在檢視了「揀選」的觀念（318-20）後這樣說：聖經裏「揀選」的言語的主要功用，是強調神在救恩的事上採取主動，祂的目的是要創造一個會達致那個救恩的子民。但聖經從沒有說，這等於說（甲）人類中有一「不蒙揀選」（'non-elect'）的部分，是不可能達致救恩的，或（乙）有固定的一班預先被選定的「蒙選者」（the 'elect'），是以某種自動的方式被召、被稱為義及被使之得著榮耀的。我們不可以從聖經的材料按邏輯推理出一些超越其清楚含義的結論來，是與聖經的別一些教導在邏輯上互相抵觸的。參《羅》2.746 註 5；上面 205 註 51；十一 5 註釋末段（478-80）。

22　Morris 403 則解為包括以色列人及外邦人（參上面註 18 及所屬正文）。本節的二分法（蒙揀選的、其餘的）似乎只是一種籠統的講法；詳參十一 14 註釋註 13 第二段（下面 537）。

固不化」（新譯／金譯）的是神[23]（約十二 40〔引賽六 10〕用主動語態將使以色列人硬心的舉動歸於「主」）。[24] 這動詞原是個醫學用詞，可指膀胱結石，或指斷骨生出脹大的硬塊，藉以再次接合起來。[25] 其比喻性用法（如在新約的全部五次）是指人的心（可六 52，八 17；約十二 40）或「心思／心智」（林後三 14，新譯／現中）好像長了硬塊，使人不為真理滲透，即是不為真理所動，不受真理影響。在本節則用於（不信的猶太）人本身，但其意思仍是一樣：他們屬靈的心是硬化了。[26]

23　I.e. ἐπωρώθησαν = divine/theological passive. Cf. Black 151; Wilckens 2.238; Reinbold, 'Römer 10,19-21' 128 n.30; Volf, *Paul* 170 n.40; Fitzmyer II 606; Cranfield 2.549; Cranfield, 'Romans 9-11' 61; Leenhardt 280; K. L. and M. A. Schmidt, *TDNT* 5.1027. Thayer 559（s.v. πωρόω）則把被動語態解為僅是「變硬、成為遲鈍、失去理解力」之意；LSJ 1561（s.v. III）也是解為「變得麻木、遲鈍」。此字（cf. *EDNT* 3.202*a*）在新約另外出現四次，也都是被動語態的——除了約十二 40（見下文）。

24　Dunn（*Theology* 522 n.112; cf. Dunn 2.640）認為，保羅在此不用九 18 由出埃及記的敘述所斷定的動詞 σκληρύνω 而用 πωρόω（參十一 25 同字根的名詞 πώρωσις），是因為保羅在此暗指賽六 10；後一節（或 9 節，或 9～10 節）在最早期的基督教對以色列的不信之思考中常被引用（太十三 14～15；可四 12；路八 10；約十二 40；徒二十八 26～27）。Evans（'Romans 9-11' 568 n.25）認為，以下的事實支持保羅在此暗指賽六 10（儘管保羅書信本身從來沒有引用該節）這看法：（1）保羅隨即（在 8 節）引用與賽六 10 相關、也是論以色列之頑梗的另一節（賽二十九 10）；（2）保羅所用的動詞 πωροῦν（有別於 LXX 賽六 10 的 παχύνεσθαι）在約十二 40 對賽六 10 的意譯裏出現；（3）這動詞也在可六 52，八 17～18 出現，該二處的用詞使人想起四 11～12 對賽六 9～10 的意譯；（4）保羅在徒二十八 15～17 引用了賽六 9～10，這（至少）指向一個傳統，即保羅曾引用該段經文來解釋以色列的不信。參十一 8 註釋註 19（下面 497）。

25　Cf. LSJ 1561 (s.v. πωρόω, II); K. L. and M. A. Schmidt, *TDNT* 5.1025-26, *TDNTA* 817; SH 314; Robinson, *Ephesians* 264; Cranfield 2.549.

26　Cf. Hunter 100. LN 27.51 則解為「令致完全不願意學習」（'made completely unwilling to learn'）。九 18 原文用的動詞是 σκληρύνω（參九 18 註釋第二段〔上面 157-58〕），本節用的是 πωρόω. 鑑於後者的醫學關聯，我們不能（如 Richardson, *God* 77）說二字的意思完全一樣。不過，就保羅在這二節的用法而論，二字可說沒有很大差別（Bruce 201 n.1; cf. Moo II 1147*b*），二者所表達的基本觀念都是「神使人的心剛硬，使之繼續不信或不順服」；若保羅選用二字的原因是如 Dunn 所提的（見上面註 24），則此結論更可被接納。Ellison 77 則認為二字之間有這微小卻是重要的

神使不信的以色列人屬靈的心硬化，這話當如何理解呢？主要的看法有兩種：（一）這種屬靈的硬化行動在先，不信在後；以色列的不信，是神使他們的心硬化的結果；事實上，神使以色列人的心硬化，正是爲要叫他們不能相信。[27]（二）以色列人的心硬化是

分別：前者有（後者則沒有）這種含義，即是在硬塊之下的肉可能是健全的，當神除去硬塊時，以色列便可獲醫治。

KJV, NKJV 在此譯為 'the rest were blinded', NEB 作 'were made blind to the truth'.（1）按 Bruce 201 的解釋，NEB 如此翻譯是由於在現代英文「盲目」普遍地被用來指原文所指的道德及屬靈的遲鈍。可是，由於 KJV（1611）早已如此翻譯，這譯法的來源可能另有解釋：（2）SH 314 認為，'blinded' 這譯法可能是源於把 πωρόω 與 πηρόω（原指使殘廢，後來常指弄瞎）二字混淆；（3）Robinson（*Ephesians* 264-74）力辯應把 πωρόω/πώρωσις 譯為 'to blind / blindness'.（Cranfield [*Mark* 121] 贊成此說，但這只是作者當時〔1966〕的立場；見下文。）Lincoln（*Ephesians* 278; against Robinson, op. cit. 266）認為，按原文此二字的用法來看，很難排除「故意的頑梗」的含義。Cranfield 2.549 則指出，雖然 Robinson（op. cit. 267-71）成功地說明了抄寫員及早期的譯者極普遍地把 πωροῦν, πώρωσις 與 πηροῦν, πήρωσις 混淆，以致二字的區別後來變成不被承認，但該作者並沒有證明二字在原來的文本上是沒有被區別的。因此，葛氏認為應保持 'harden' 等譯法，而不是以 'blind' 取代之。Barth（*Ephesians* 2.501）也是認為，雖然得自 πηρόω 的名詞（πήρωσις）及形容詞（πηρός）包括「盲目」、「弄瞎」之意，但 πώρωσις/πωρόω 指向完全不同的意思。（4）約十二 40——「主把他們的眼弄瞎了，使他們的心頑梗不化」（呂譯）——間接地支持葛氏所代表的立場，因為原文動詞的受詞是「心」（如在正文所列的首三次），以「眼」為受詞的是另一動詞（τυφλόω）。Robinson（op. cit. 274）則譯為 'He hath blinded their eyes and darkened their hearts'。（5）πωρόω 在伯十七 7（LXX 僅此一次）確是指盲目（cf. LSJ 1561 [s.v. III]），是由忿怒引致的德性上的盲目（SH 314）。

27 依次見：Byrne 332; Schreiner 587 (cf. Bell 131 n.137); Reinbold, 'Römer 10,19-21' 128-29. Rese（'Römer 11' 425）強調，大部分以色列人不信的真正原因不是他們自己絆倒（九 32），不是他們尋求自己的義（十 3），也不是他們的不順從（十 16 及下），而是在他們的能力和意志以外的事實，即是神使他們硬化了。Cf. Moltmann, 'Israel's No' 1023*a-b*: 這「使之硬化」的舉動是在歷史上的暫時之舉而不是末世性的終極之舉，其目的是要使福音可以從以色列傳交與外邦人，使「在後的」成為在前。Moo III 681 則認為這種個別的以色列人的「硬化」是永久的，十一 11～25 所論以色列集體的「頑梗」（25 節，呂譯）則是暫時的。筆者對此區別存疑：若個別的以色列人的硬化是永久的，則以色列集體的硬心怎麼可能是暫時的？以色列的整體不是由個別的以色列人構成的麼？

他們不順服神所已顯明的旨意（參十 3、21）、拒絕相信福音的結果，是神審判他們的不信而施的刑罰。[28] **後者較可取**，理由如下：（1）舊約警告以色列人「要給你們的心行割禮」（申十 16a，新譯），[29] 不要硬著心（詩九十五 8）[30] 或硬著頸項（申十 16b；代下三十 8），[31] 同時描寫他們常是這樣：「頑梗」、[32]「硬著頸項」、[33]「頑梗悖逆……之輩」、[34]「悖逆之家」、[35]「是悖逆的、是硬著頸項的」、[36]「是頑梗的……頸項是鐵的……額是銅的」、[37]「全家是額堅心硬的人」。[38] 同樣的現象也在新約裏出現：司提反對當時的

---

28 Cf., e.g., Bruce 201; Bloesch, 'Israel' 132; Edwards 263; Stott 293; Chae 252, 253, 254-55, 282; Richardson, *God* 77; 敘利亞主教狄奧多勒（see Bray 287*b*）。Nanos 262 及 Grayston 97 解為神增強以色列人走在所選的錯誤道路上的決心（參上面註 26 首段）。（三）Barrett 195 則認為，要在這裏區別「因不順服而被硬化」和「因被硬化而不順服」是不可能的事；兩種過程是同時進行的。但見下面註 47 之（1）。

29 LXX 在此（及耶四 4）用複合名詞「剛硬的心」（σκληροκαρδία）（另外只見於次經傳道經十六 10）。參較下面註 38。

30 LXX 九十四 8 用的動詞是 σκληρύνω（參上面註 26 首段）。

31 LXX 用的動詞為 σκληρύνω（見上註）。

32 申九 27。LXX 用的是名詞 σκληρότης（另外只見於撒下二十二 6；賽四 6，二十八 27）。

33 出三十三 3、5，三十四 9；申九 6、13；偽經巴錄貳書二 30（以上六節，LXX 用複合形容詞 σκληροτράχηλος〔此字在 LXX 另外只見於箴二十九 1；次經傳道經十六 11〕）；王下十七 14；尼九 16、17、29；耶七 26，十七 23，十九 15；偽經所羅門詩篇八 29（以上八節，LXX 用動詞 σκληρύνω〔見上面註 30〕）；申三十一 27（LXX 作「你的硬頸項」：τὸν τράχηλόν σου τὸν σκληρόν）。亦參：出三十二 9（LXX 缺此節）。

34 詩七十八 8。LXX 七十七 8 作「彎曲和悖逆的世代」：γενεὰ σκολιὰ καὶ παραπικραίνουσα. 後一個字（παραπικραίνω）在 LXX 多次用來描寫以色列民在曠野的表現為「悖逆」的行為（見《來》1.249 連註 67）。

35 結三 9，十二 9。LXX 作 οἶκος (ὁ) παραπικραίνων. 參上註。

36 申三十一 27。LXX 依次用名詞 ἐρεθισμός 及形容詞 σκληρός.

37 賽四十八 4。首個形容詞在 LXX 用 σκληρός. 亦參士二 19（σκληρὰς ὁδούς = 頑梗的道）；次經巴錄書二 33（σκληρός νῶτος = 剛硬的背脊）。

38 結三 7。「心硬」在 LXX 用複合形容詞 σκληροκάρδιος（另外只見於箴十七 20）。參較上面註 29。

猶太公會（猶太教的最高統治機關）提出同樣的控訴，並指出他們的罪行與他們的祖先一脈相承：「你們這硬著頸項、心與耳未受割禮的人，常時抗拒聖靈！你們的祖宗怎樣，你們也怎樣」（徒七51）；以弗所會堂中有些人（按理主要是猶太人）被描寫為「頑固不肯相信；在會眾面前公然毀謗主的道路」（十九9，現中）。**由此可見**，「頑梗」和「硬著頸項」在聖經裏是審判的信息對以色列民典型的控訴，[39] 並不是神使他們如此的。

（2）舊約早已宣講「神因祂子民的不順服而使他們的心剛硬或愚頑」的真理。例如：以賽亞宣告，**由於**以色列民「自我蒙蔽，繼續盲目」（賽二十九9，新譯），神就將「沉睡的靈」（留意此詞的希臘文翻譯引於羅十一8）傾倒在他們身上，使他們對神的話繼續昏懵不解，以作懲罰；又「封閉了你們的眼睛【即先知們】，蒙上了你們的頭顱【即先見們】」（10 節，思高），令致連國中的先知也沒有神的啟示。又**由於**「百姓徒有敬虔的外表，內心卻不敬畏神，不倚靠祂，只信賴人的方法及聰明，所以神要使他們的智慧、聰明成為自己的網羅」（參 13～14 節）。[40]（3）耶穌曾解釋，他用比喻向猶太人講道，是「**因為**他們視而不見，聽而不聞，又不明白」（太十三 13，現中），就如以賽亞所預言的（15a）。[41] 這就是說，「馬太記述耶穌引用了希臘文七十士譯本的賽六 9 至 10，表明百姓的聽不明白、看不清楚是因他們**本來頑梗不化**。」[42] 而耶穌採用比

39　參《羅》1.347 連註 2、3；Chae 101; Schlier 284.

40　參《串釋》賽二十九 9～16 註釋（引句出自此處）；Holwerda, 'Future' 165.

41　太十三 15 所引的賽六 10 原是神對先知的命令：「你要使這子民的心思遲鈍，耳朵不靈，眼睛昏暗，免得他們眼睛看見，耳朵看見，心裏明白，回轉過來，得到醫治」（新譯）；「神預知百姓不會聽祂的警告，故以反面的話形容以賽亞的使命」（《串釋》賽六 9～10 註釋）；LXX 則用過去不定時時態的動詞把前半節的描述化為實在的情況（ἐπαχύνθη . . . ἤκουσαν . . . ἐκάμμυσαν），「直接說出〔了希伯來〕原文背後的意思」，即「時人對先知的信息必充耳不聞、硬心抗拒」（吳羅瑜：《義僕》1.350-51）。

42　吳羅瑜：同上書 354（楷體為筆者所加）。

喻來講述天國的事，這本身是神對人的一種審判行動：由於猶太人大半拒絕接受耶穌的教訓（太十一 16～24，十二 38～42），耶穌就「不叫他們知道」天國的奧祕（十三 12），而是用比喻將真理向那些無心追尋的人隱藏起來，使他們「聽是聽，但不了解；看是看，但不明白」，就如以賽亞所預言的（14 節，思高）。[43]

（4）類似的審判原則在保羅書信也清楚可見：將要滅亡的人拒絕福音的真理在先（帖後二 10），「故此，神就給他們一個生發錯誤的心，叫他們信從虛謊」（12 節）。他們自動自發地拒絕了福音的真理，結果不但失去了分辨真理與錯謬的能力，而且成為積極宣傳錯謬的人。[44] 神對偶像崇拜的審判和刑罰，就是把人「交付與」道德（尤其是性道德）的腐敗（羅一 22～23、24），又把他們「交付與」反常的性行為所牽涉的性慾（25、26～27 節）；人決定離棄真神，結果就是被神把他們「交付與」和社會有關的種種邪惡（28a、28b～32 節）。[45]（5）上文曾經辯證，神使法老的心剛硬是在第六災之後才發生，是神對法老的罪（他目中無神，又苦待神的子民）的審判，不是法老一開始就心硬的原因。[46] **上述五點一致地支持這個結論**：神使不信的以色列人「硬化」是神對他們不信之罪的懲罰。[47]

---

43 參《串釋》太十三 10～17 註釋。吳羅瑜（同上書 351）又指出，15b 的「免得他們……得到醫治」一句（見上面註 41）「也可能暗示，百姓的不能回轉是由於神對他們的頑梗不信作出了審判」。

44 「生發錯誤的心」原文（ἐνέργεια πλάνης）直譯可作「錯謬的運行／能力」，意即這運行「在他們身上／當中」（思高／新譯）的能力是「產生錯誤」（現中）、導致、增加和推展謬誤的。參《帖後》237-38。

45 依次參：《羅》1.303-4、307、316-17。

46 參九 18 註釋第三段起（尤其是第六、七兩段）（上面 158-63，尤其是 160-63）。

47 參十一 5 註釋註 29（上面 480）：（1）如 Chae 254-55 所言，斷定 ἐπωρώθησαν 的意義是重要的，因為此意義不但引導本段（十一 1～10）的解釋，更引導釋經者對全章的理解。按正文的理

十一 8 「如經上所記：

神給他們昏迷的心，

眼睛不能看見，

耳朵不能聽見，

直到今日。」

這是信上第十次使用「正如所記載的」（思高）此引句公式；[1] 保羅再一次以舊約聖經的話支持他在上文的陳述，即以色列除了蒙揀選的餘民都成了頑梗不化的（7c）。本節是**第一個引句**；隨後的兩節是另一個。本引句的主要來源是申命記二十九章四節（七十士譯本 3 節），[2] 但「昏迷的心」一詞出自以賽亞書二十九章十

解，保羅對不信的以色列之地位的問題，其答案就像舊約的先知們對以色列的不信從之看法一樣：在先知宣告神的審判的文理中，同時有盼望之言（賽二十九 18、24）；先知的審判雖然嚴厲，其用意顯然是要喚起以色列民的悔改和對神的信靠（Holwerda, 'Future' 165）。照樣，保羅認為，不信的以色列「如果……不固執他們的不信，就可以被恢復到原來的地位上」（十一 23，現中）。（2）Volf（*Paul* 179-80）指出，保羅聲言神使以色列硬化，但並沒有丟棄以色列，就連「部分地」丟棄也沒有。這重點與保羅本身的強調相符（見十一 1 註釋首段末句，及其下文的解釋〔上面456及下〕）。（3）Wagner（'Romans 9-11' 95）認為，從十一 11 及下可見，「其餘的人就被硬化」的意思是「其餘的人只是被硬化」，儘管保羅沒有用「只是」一詞。不過，從本節隨後的引句（8～10 節）可見，保羅此刻的用意是較負面的。（4）賴特則認為，在正常的猶太啟示文學的思想裏，「硬化」是人拒絕神的恩典和忍耐的結果，是最後審判的前奏（Wright, 'Romans 9-11' 247）；被硬化的人並不突然發覺「硬化」已被除去；他們乃是由於被硬化而越發配受最後的審判，此審判也許經過似乎很長的耽延才來到（idem, Review 82）。

1 καθὼς γέγραπται. 參《羅》1.263 註 1，402 註 2。

2 比較：<u>καὶ</u> οὐκ ἔδωκεν <u>κύριος</u> ὁ θεὸς <u>ὑμῖν</u> καρδίαν εἰδέναι <u>καὶ</u> ὀφθαλμοὺς βλέπειν καὶ ὦτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας <u>ταύτης</u>（LXX 申二十九 3）；ἔδωκεν <u>αὐτοῖς</u> ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν, ἕως τῆς <u>σήμερον</u> ἡμέρας（羅十一 8）。引句與原句之間次要的差異包括以下各點：（1）省去原句開首（引句並不需要）的καί 字；（2）省去原句的「主」字，大抵因為保羅從來不用 κύριος ὁ θεός 一詞；（3）按文理的需要將原來的「給你們」（ὑμῖν）改為「給他們」（αὐτοῖς）；（4）將αὐτοῖς放在「神」之前（原字 ὑμῖν 是在「神」之後的），理由不詳；（5）省去「眼」字之前的 καί 字；（6）原句的 ταύτης 變成 σήμερον，後者又被提前放在「日」字之前；若這改動是保羅所作的，則可能有強調直到「今日」之意，即是直到基督的福音來臨之日（參 14 節）。以上各點詳參 Stanley, *Scripture* 158-63.

節，[3] 而首段（消極）的「耶和華還沒有給你們……」（新譯）在引句變成了（積極的）「上帝給了他們……」（呂譯、新譯）。[4]

申命記該節的文理論到神對以色列的恩慈：摩西時代的以色列民雖然經歷了出埃及和有關的神蹟奇事，卻沒有洞察這些外在事件背後更深的意義，因為「直到今日，耶和華還沒有給〔他〕們一顆能明白的心，能看見的眼睛，能聽見的耳朵」（申二十九 4，新譯）；然而，「今日」是個正面的轉捩點，因為神要在「今日」與他們（10、12 節）並他們未出生的後代（15 節）立約，他們就能開始明白神的作為並作出回應。保羅將原句的否定詞「沒有」從主句取出來，把它改放在引句裏的不定詞片語之內，從而得出「上帝給了他們……不能看的眼，不能聽的耳，[5] 直到今天這日子」（呂譯）這個意思。[6] 藉著這本身是微小的改動，保羅使引句變得比原句更為

3　Stanley（op. cit. 161 n.258）認為：大抵是保羅按文理的需要將原句間接受格的 πνεύματι (κατανύξεως) 改為直接受格的 πνεῦμα (κατανύξεως)，但同樣可能的是，後者已是保羅原典所用的語句。

4　Motyer 133 認為後一點改動是出於賽六 9 的影響所致；如此，本引句便有三重來源。但該節並沒有明說「神給他們……」，而是神對先知的吩咐。較可能的解釋見本節註釋末段之（三）、（四）。俄利根說他未能找到此引句的來源；老底嘉的亞波里拿留（Apollinaris）則認為，這引句是保羅自己直接取自希伯來文聖經的（依次見：Bray 287*b*, 288*a*）。

5　關於 τοῦ μὴ βλέπειν, τοῦ μὴ ἀκούειν 這兩個不定詞片語（articular infinitives），（1）有認為其功用是表達目的（活泉 176；cf. KJV, RSV, NKJV），或趨向於表達結果（BDF §400[2] / §393[6]: 'such eyes that they' / 'such ears that they . . .'; cf. MHT 3.141: 'such as'; Rogers 336*b*: βλέπειν, ἀκούειν = 'Inf[initives] of result'）。最簡單和自然的做法是以此二片語為形容詞，依次描寫「不能看見」的眼和「不能聽見」的耳（so Moo III 681 n.57）；這種用法可稱為 'loosely epexegetical'.（2）Stanley（op. cit. 162）也是解為表達目的，並認為 10 節引句中的 τοῦ μὴ βλέπειν 可能就是本節兩個不定詞片語中的冠詞的來源。不過，此片語在該節是副詞，所形容的是動詞 σκοτισθήτωσαν（參十一 9～10 註釋註 19〔下面 502〕）；在本節則為形容詞，所形容的是名詞 ὀφθαλμούς（cf. Louw 1 §26 [14.4, 15.8]）。

6　楷體為筆者所加。Stanley（*Scripture* 159）指出，並無證據顯示保羅之前曾有人引用申二十九 3，加上引句的語句十分適合保羅的文理，可見否定詞位置的改動是出自保羅。

鋒利——原來的陳述和應許變成帶有審判意味的宣告：保羅當日[7]的以色列人之不信福音，乃是神所使然[8]（這話的解釋見上一節註釋末後三段〔489-92〕）。這改動符合保羅使用引句的目的，因本節是用以支持神使以色列人屬靈的心硬化（7c）那個觀念的；與此同時，本引句從原句的負面形式（神沒有給）改為正面的形式（神給了），也可能是受了「昏迷的心」一詞所來自的以賽亞書二十九章十節的影響所致，因該節的表達方式也是正面的：「耶和華把沈睡的靈，傾倒在你們身上；他緊閉你們的眼，就是先知；蒙蓋你們的頭，就是先見」（新譯）。[9]

但是保羅為甚麼用以賽亞書二十九章十節（七十士譯本）的「昏迷的心」取代申命記二十九章四節（七十士譯本 3 節）的「〔不能〕明白的心」呢？首先，「昏迷」一詞需要略為討論。原文名詞在新約出現僅此一次，[10] 在七十士譯本另外只出現一次，指

7　「直到今日」在這裏自然包括「今日」在內。關於 ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας 一詞，參上面註 2 之（6）；亦參：林後三 14（ἄχρι . . . τῆς σήμερον ἡμέρας）、15（ἕως σήμερον）。

8　Cf., e.g., Barrett 195; Cranfield 2.549-50; Dunn 2.641, 648; Byrne 332; Chae 256-57; Stanley, op. cit. 159; Evans, 'Romans 9-11' 567. Dunn（*Theology* 522）認為，引用申二十九 4 的含義就是，以色列目前（在保羅當日）對福音沒有反應只是以色列在曠野所表現的呆鈍進一步的例子；作者又強調（Dunn 2.649），以色列目前的遲鈍是和以色列過去所表現的同一樣的遲鈍（「直到今日」），二者同是神的作為。不過，按正文的解釋，原句只是說神「沒有」使以色列人明白（他們的遲鈍不是神刻意造成的），引句則說神「使」以色列不明白（他們的遲鈍是神刻意造成的），這重要的分別使筆者對鄧雅各的聲稱存疑。也許保羅雖然沿用了引句的「直到今日」一詞，他的重點似乎不在「直到」，而在「今日」（這是否他把原句的 ταύτης 改為 σήμερον 的原因？）；也許更可能的解釋是，保羅為要把引句應用在他當日的以色列人身上（他們的「硬化」是神對他們的不信的審判及刑罰），就以正面的「給了……直到今日」取代原來負面的「直到今日還沒有給」，而在這過程中使原來不是神刻意造成的情況（申二十九 4 所指的遲鈍）也變成是神的行動的結果。

9　Moo III 682.

10　κατάνυξις. 此詞來自同字根的動詞 κατανύσσομαι. 後者在新約也是只出現一次（徒二 37），指五旬節的聽道者「心中刺痛」／「被扎」（思高／呂譯）。

「麻醉」的酒（詩六十5，思高〔其他中譯本3節；七十士譯本五十九5節〕）；此詞直譯的意思是「刺〔的行動〕」，從而被用來指某種「刺〔的行動〕」所造成的麻木之感；亦可指因受極大刺痛而受震驚或發愣（參：七十士譯本賽六5，四十七5；但十15〔狄奧多田版本〕）。[11] 由此看來，（一）「昏迷的心」（金譯同）也可譯為（二）「麻木的靈」（呂譯、新譯）／「心靈麻木」（現中）、（三）「呆鈍的靈」，甚或（四）「發楞的靈」，[12] 但不是（五）「沉睡的神〔＝靈〕」（思高）[13] 或（六）「心智昏迷」（當代）[14]（因所論的不是心智而是靈性的問題）。[15] 在前四個譯法中，筆者認為**（二）或（三）最可取**；無論選擇哪一個譯法，原文所指的是屬靈方面的呆鈍或麻木，缺少甚或完全失去了屬靈的敏感，對於神

---

11 依次見：Bruce 202（cf. Harrison 118〔海爾遜 249〕）；及 Cranfield 2.550（cf. BDF §109[4]）。

12 I.e., πνεῦμα κατανύξεως =（1）'a spirit of stupor'（RV, RSV, NIV, NKJV, NAS; BAGD 415 [s.v. κατάνυξις]; Thayer 334 [s.v. 3]; Stott 293），a 'spirit of stupefaction'（H. Greeven, *TDNT* 3.626）；（2）'a numbness of spirit'（NEB）；（3）'a spirit of torpor'（SH 314; Dunn 2.648; cf. Cranfield 2.550），'a sluggish spirit'（NRSV）；活泉 176：「因為刺激〔受刺或被扎〕太多，以致反應遲鈍或沒有反應」；（4）'a spirit of bewilderment'（LN 30.19；但隨後的意譯〔'God made them unable to think'〕不可取）。Schlatter (E) 220 解為「使他們癱瘓的靈」（近乎〔二〕或〔三〕）。κατανύξεως = attributive genitive（Wallace 88 with 86）；參《羅》2.232 註 7。Rogers 336*b* 謂 κατανύξεως 可視為主詞（或應說：來源）所有格：'a spirit which produces stupefaction'. 可是，按這譯法，該字乃受詞所有格；而且原文應作 κατάνυξις πνεύματος（這與保羅用詞的字次剛好相反），且後一個字才可視為主詞所有格。參較十一5 註釋註 20（上面 479）。

13 Cf. KJV: 'the spirit of slumber'; Field 159-60: 'deep sleep'. 如 Cranfield 2.550 所指出，κατάνυξις 可能不是來自 νυστάζω（= 半睡、打瞌睡，但不是「沉睡」），而是來自 κατανύσσομαι（見上面註10）。亦參鮑 2.64 註 177。

14 Cf. TEV ('God made their minds and hearts dull'); CEV ('God made them so stupid that . . .').

15 至於 πνεῦμα 一字準確地是指甚麼，鄧雅各認為答案並不清晰：人的靈？人藉著他的靈而經歷得到的一種特別的力量？外來的一個靈或能力？（J. D. G. Dunn, *DNTT* 3.694）。雖然如此，保羅的意思仍是清晰的：以色列因這「靈」而在屬靈方面成為麻木和遲鈍的。

所提供的救恩無動於衷。[16]

至於保羅為甚麼以「呆鈍／麻木的靈」取代「〔不能〕明白的心」，（一）斯丹理的解釋如下：神不但使祂的子民「有眼看不見，有耳聽不見」（思高），甚至連他們至內在的官能（「心」）也弄瞎了，這個觀念也許連保羅也不能接受，因此他就以類似但較不明確的「麻木的靈」一詞取代了按原句所預期的「有心卻不明白」一詞。[17] （二）史鋭拿似乎認為，保羅插入了取自以賽亞書二十九章十節的「呆鈍的靈」一詞，為要加強對神的活動之著重。[18]（三）較可能的解釋是，保羅想起以賽亞書該節，因為該節在內容方面與申命記二十九章三節（七十士譯本）相似，其中更提到被神緊閉的「眼」，這與本節引句中「不能看的眼」（呂譯）和第十節引句中「昏矇、不能看見」的眼睛（呂譯）連成一線。[19] 當然，保羅想起以賽亞書該節不等於說他必須引用該節，但他的確引用了該節的「麻木的靈」一詞，因此（四）筆者猜想，保羅引用該節的真正原因是要使他在這幾節（8～10節）的引句來自舊約聖經的全部三個部分——本節的複合引句來自律法（申二十九4）和先知（賽二十

---

16 按這種理解，十一8和十18～19並無衝突：以色列雖然聽見了福音（十18），並且明白福音所說的是甚麼（19節），但是沒有領會福音的真正意義，也沒有接受福音（十一8）。參較 Schreiner 572 n.22.

17 Stanley, *Scripture* 161.

18 Schreiner 587. 筆者說「似乎」，因作者並無明確地說這是保羅的目的，只說「保羅插入……加強了……」。

19 Cf. Moo III 682; Johnson 160-61. Hickling（'Isaiah' 217）認為，賽二十九10提到緊閉的眼睛，六10則提到昏矇的眼睛，這種關聯可能表示，（不僅後一節是）前一節也是屬於保羅之前的基督教護教經文。Moo III 682 n.59 也是認為，支持著保羅在本節（羅十一8）對複合引句之應用的是賽六9～10：後者成了早期基督教用以解釋猶太人之頑梗不信的、標準的證明經文（參十一7註釋註24〔上面488〕），且與保羅在本節的引句有重要的字詞上（「耳朵發沉」‖「耳朵不能聽見」；「眼睛昏迷」‖「眼睛不能看見」）和觀念上（神使他們的心遲鈍‖神給他們麻木的靈）的相似之處。賽六10還提到百姓呆鈍的「心」，這與申二十九4不明白的「心」有關聯。

九 10），下兩節的引句則來自聖卷部分（詩六十九 22～23）——[20] 藉此增強其論證，這論證的要旨即是，「其餘的〔以色列〕人對上帝的呼召充耳不聞」（7c，現中）乃是由於神所使然。[21]

---

20 此三分法參《羅》1.593 註 27，亦參 477 註 1。（1）鑑於上註（註 19）所指出的事實，為甚麼保羅從先知部分不引用賽六 10 而用二十九 10 呢？這大抵是由於前者只是神對先知的命令（「你要使這子民……」〔新譯〕），後者才明說那是神的行動（「耶和華將……」），因而後者才符合保羅使用引句的目的。參上面註 4，及註 9 所屬正文（上面 494，495）。（2）另有釋經者則認為，保羅在此（8～10 節）可能採用了傳統的基督教見證經文集（Käsemann 301; Wilckens 2.238; cf. Dunn 2.634）。

21 Uddin（'Romans 9-11' 274-76）提出這個問題：保羅在林後三 1～四 6 所作對以色列的不信之解釋，是否和他在羅九～十一所作的解釋完全連貫一致呢？作者認為，林後三 14a 將以色列人屬靈的昏迷歸因於神，四 4 以撒但的工作為猶太人（及外邦人）的不信的原因，羅九～十一則將以色列的不信福音一面歸因於神，但同時亦歸因於不信的**以色列本身**。作者（276-79）又認為，這現象是由於保羅同時接納了猶太啟示文學兩種不同的發展路向，即是 M. C. de Boer 所稱為的（甲）'cosmological apocalyptic eschatology' 和（乙）'forensic-apocalyptic eschatology'.（甲）的基本特色包括：世界目前是在惡天使勢力的管轄下；有神所揀選的一群義的餘民，他們順服創造主（以色列的神）；神將來要決定性地介入，推翻邪惡的力量，解救義人，建立新紀元，並在其中施行統治，無人能與祂對抗。（乙）的基本特色包括：邪惡的宇宙性力量並不出現，甚至其存在被排拒（否認）；強調自由意志及決定；律法是神恩惠的賜予，作為人拒絕或不順從神這罪性的補救；最後的審判，按著人在今生的態度而得賞賜或受刑罰（此撮要見 277）。在公元 70 年（聖殿被毀）後，（乙）趕上並代替了（甲），但在保羅的時代二者同時存在，亦因而同時反映於保羅的書信中：林後三～四所見的是（甲），羅九～十一則同時呈現二者——以色列的不信是因他們不是蒙揀選的餘民（甲）；律法不再是罪的補救，也不能是人在末日可賴以得稱為義的標準，因彌賽亞已經來臨，但以色列選擇不接受神的救法，因此其不信應受指責（乙）（278-79）。對於此說，筆者只提出**兩點回應**：（1）在林後三 14a，以色列人的「心意……成了頑梗不化」（呂譯）較可能是他們自己造成的，他們應自己為此負責（cf., e.g., Furnish, *II Corinthians* 233; Barrett, *Second Corinthians* 120; Hughes, *Second Corinthians* 110-11）。（2）在羅十一，以色列是因不信而沒有成為蒙選者，不是因「不蒙揀選」而不能相信（見上面 487 註 21 第二段），而神使他們「硬化」，乃是對他們的不信的審判及刑罰（見上面 489-92；cf. Bray 284*a*: 神使倚賴行為的以色列視而不見、聽而不聞，是因它的不信）。由此看來，就以色列的不信而論，在作者所引的三段經文中，保羅所採的基本上是（乙）的看法（只有林後四 4 是屬〔甲〕）。

十一 9　「大衛也說：

願他們的筵席變為網羅，變為機檻，

變為絆腳石，作他們的報應。」

十一 10　「願他們的眼睛昏矇，不得看見；

願你時常彎下他們的腰。」

這第二個引句出自詩篇六十九篇二十二、二十三節（七十士譯本六十八 23、24）。[1] 這篇詩在初期教會常被視為基督的工作（尤其是祂的受死）的見證，[2] 因此，保羅可以將原是大衛（參一 3，四 6）對其敵人的咒語應用在基督（或福音）的敵人（參十一 28）——不信的以色列（＝「其餘的」以色列人，7c）——身上。[3] 在第九節，

1　引句與原句的差異（皆只牽涉 9 節）包括：（1）略去原句的「在他們面前」（ἐνώπιον αὐτῶν），於 9 節尾代以「對他們」（呂譯；αὐτοῖς）一詞；（2）加上「變為機檻」（καὶ εἰς θήραν）一詞；（3）「成了絆跌物，又成了報應」（呂譯）顛倒了原句的次序；（4）「報應」在原句為 ἀνταπόδοσιν，在引句變成 ἀνταπόδομα，後者（報應的結果）比前者（報應的行動）與 9 節其餘的具體名詞構成更好的平行。詳參 Stanley（*Scripture* 163-66）的討論；作者的結論是，這些差異的原因都無法肯定。關於（2），Evans（'Romans 9-11' 567; cf. *EDNT* 2.148*a*）及 Schreiner 588 皆認為此語可能來自詩三十五（LXX 三十四）8（παγὶς . . . καὶ ἡ θήρα）；後者又指出，詩三十五的作者也是求神使他被顯為正並審判他的敵人，他們「無故的」要陷害他的性命（7 節）。Johnson 161 n.146 則認為保羅加上此語，乃是複製了舊約一普遍的現象，即 παγίς 和 θήρα 以平行的姿態出現（詩三十五〔LXX 三十四〕8，一二四〔一二三〕6～7；箴十一 8～9；參：摩三 4、5）。關於（3），Cranfield 2.551 n.2 認為此改動是由於 σκάνδαλον 比 ἀνταπόδομα 與 παγίς 及 θήρα 的關聯較顯而易見。

2　參：太二十七 34、48 ‖ 可十五 23、36 ‖ 路二十三 36 ‖ 約十九 28（引詩六十九 21〔LXX 六十八 22〕）；約二 17（引詩六十九 9〔六十八 10〕），十五 25（引詩六十九 4〔六十八 5〕）；徒一 20（引詩六十九 25〔六十八 26〕）；羅十五 3（引詩六十九 9〔六十八 10〕）。

3　Cranfield 2.551. Cf. Moo III 682; D. A. Hagner, 'Quarrel' 144; Stott 294: 由於此詩「論彌賽亞」的性質，保羅就可以把它倒轉來應用：以色列不再是受逼迫者，而是（因它拒絕基督）成了逼迫者。Edwards 263 更進一步的認為，值得考慮保羅是否將受苦的義人對其敵人的責備視為耶穌對以色列的譴責。

「筵席」或「宴會」（當代、現中、簡明）[4]似是從原文「桌子」引申而得的意思；「桌子」指在其上擺放飯食的桌子。[5]「網羅」或「圈套」（現中）原指主要為捕鳥用的工具（參：路二十一 35），[6]在此為比喻性用法（如在提前三 7，六 9；提後二 26），指出其不意、突如其來的致命性的危險。[7]「機檻」或「陷阱」（新譯）是用以捕捉野獸的工具。[8]「絆腳石」原文在九章三十三節譯為「令／使人絆跌（的磐石）」（呂譯／思高）；[9]在這裏則可能是用於其原來的「陷阱」之意，特指野獸觸及小樹枝便被困住的那種陷阱。[10]後二者也是比喻性用法。如此，這三項便在結構及意思上完全平行。[11]平行的結構延展至第四項：「又成了報應」（呂譯）。[12]原文這名詞可指正面意義的「報答」（路十四 12），在此則指負面意義的、

---

4 I.e., τράπεζα = 'a banquet, feast' (Thayer 629 [s.v. 1 c]). 此字在保羅書信另外只見於林前十 21（兩次）。

5 Cf. BAGD 824 (s.v. 2); *EDNT* 2.148*a*. Fitzmyer III 177（cf. Rogers 336*b*）則認為所指的是放在地上、很容易把人絆跌的「桌巾」（黃 212）。

6 LN 6.23. 精華 497 則認為是指「狩獵中用作圈套的網」。

7 Cf. Thayer 472 (s.v. παγίς. b); BAGD 602 (s.v. 2). 此字在新約僅此五次。

8 LN 6.24. θήρα 在新約僅此一次。παγίδα καὶ . . . θήραν 英譯本多作 'a snare and a trap'（RSV, NIV, NKJV, NRSV, NAS; cf. KJV）；思高及金譯則把二字依次譯為「陷阱」、「羅網」。LN 37.15 對二字提供另一解釋：取得控制的工具或方法，得出的意思即是，「願他們的宴會成為得以控制他們的方法」。

9 σκάνδαλον（參上面 286 註 20），即本節原文（有別於九 33）並無「石」字。

10 LN 6.25; J. Guhrt, *DNTT* 2.708; Morris 404; cf. BAGD 753 (s.v. 1).

11 LN 6.25.

12 這在原文尤其清楚：γενηθήτω . . . εἰς παγίδα καὶ εἰς θήραν καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδομα.「作他們的報應」（參當代「報應他們的理由」）將 9 節末的 αὐτοῖς 視為只連於第四項，但這字較可能應連於全部四項，如在呂譯（「對他們成了⋯⋯」）、思高、新譯、金譯（「成為他們的⋯⋯」）。γενηθήτω εἰς + 直接受格（而不是 γενηθήτω + 主格述語）這種結構是受了閃族語法的影響所致（Wallace 47）。

按他們的行為所「應得的」（思高）「遭受懲罰」（現中）。[13]

第九節再進一步的解釋（其關鍵在於「桌子」是指甚麼）包括：（一）所提示的情景是在享受「盛餐」（金譯）時遭遇敵人突如其來的襲擊；（二）對客人的殷勤款待是古代近東備受重視的傳統，但此款待若被奸詐的行為破壞了，餐桌就變成網羅和陷阱；（三）「桌子」指以色列人所賴以活著並他們所作的一切；（四）所指的很可能是以色列所倚賴的律法和聖經，或以色列對律法的研讀，或他們對聖經的誤用；（五）所指的是猶太人「飯桌上的相交」：律法所締造的合一和彼此關聯，雖然是猶太教所極重視的，卻只是在罪上（而不是在義上）的聯合（三 20）；（六）「桌子」是指嚴格的、法利賽人的飲食條例，不准猶太人和外邦人一起用膳；猶太人企圖藉著嚴守此等條例以保持清潔，並維持自己在約內的地位；（七）拉比傳統將「桌子」理解為具補贖功能的祭壇，在這裏所指的是猶太人的獻祭禮儀；（八）保羅在預言耶路撒冷的聖殿及其敬拜禮儀（參：瑪一 7；結四十一 22，四十四 16）之陷落——主後七十年，耶城被圍困的生還者確如籠中鳥或困獸般被囿於聖殿範圍內，成為羅馬軍團的獵物。[14]

不過，如上文所指出，將第八節的複合引句和隨後這兩節的引句串連起來的，是神使人成為頑梗不化這個思想以及（更明確地）

---

13 Cf. LN 38.20. ἀνταπόδομα 在新約僅此二次；同字根的 ἀνταπόδοσις 在新約出現一次（西三 24）；參上面註 1 之（4）。F. Büchsel（*TDNT* 2.169）指出，ἀνταποδίδωμι（羅十一 35，十二 19）內的前置詞 ἀντί 加強了 ἀποδίδωμι（參《羅》1.350 註 3）的報應之意。

14 （1）Barclay 145-46; Hume 164;（2）Edwards 263;（3）J. Schneider, *TDNT* 5.595 ('all that they live by and do'); cf. *TDNTA* 753;（4）依次見：SH 315 (cf. L. Goppelt, *TDNT* 8.212; *TDNTA* 1187); Ellison 78; Morris 404;（5）Barrett 195; cf. Michel 342;（6）依次見：Grayston 98; Dunn 2.643, 650;（7）H. Giesen, *EDNT* 249*b*; Stuhlmacher 165; cf. Käsemann 302; Wilckens 2.239; Dunn 2.642-43, 650;（8）Black 153.

「不能看見的眼」一詞。[15] **由此看來**，保羅採用了這第二引句很可能只是為了第十節上半（引詩六十九 24a〔七十士譯本六十八 23a〕）那句話的緣故，他把引句視為籠統地提示神使人成為頑梗不化之意；保羅的用意只是要指出，大衛祈禱會發生在他的逼害者身上的事，神已使之發生在抗拒福音的猶太人身上。若是這樣，我們便不宜對引句中的細節作出如上段所引例子的明確解釋。[16]

在**第十節**，[17]「昏矇」意即成為「昏暗」（一 21），[18]「不得看見」重複了第八節的「不能看見」，在此表達「〔成為〕昏暗」這行動的目的。[19]「願他們的腰背永遠彎曲」（10b，金譯）[20] 這譯法有三個問題：原文用的是**第二人稱**（有別於 10a 的**第三人稱**）的動詞，[21] 較正確的譯法是「求你使〔之〕彎曲」；此其一。**其二**，動

---

15 參十一 8 註釋末段之（三）（上面 497）。

16 這種立場見（例如）：Cranfield 2.551; Schlier 325; Johnson 161 n.146; Fitzmyer II 606-7; Byrne 333, 336; Moo III 683; Schreiner 589. 參下面註 27 所屬正文。

17 引句保持了原句的交叉式排列法（有底線的是並不完全對應的部分）：
σκοτισθήτωσαν（A）οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν（B）<u>τοῦ μὴ βλέπειν</u>
καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν（B'）<u>διὰ παντὸς</u> σύγκαμψον（A'）
Cf. Harvey, 'Romans' 134; 十 19b～c 註釋註 5（上面 440）。屈梭多模（see Bray 289a）問道：「這些字需要任何解釋嗎？它們不是對每一個人都淺顯易明的麼？」可惜，筆者大抵不是唯一回答「需要；不是的」的人。

18 參《羅》1.297 註 13。σκοτισθήτωσαν（像 9 節的 γενηθήτω）是第三人稱被動語態的命令式語法，但有關的命令之性質使這命令不能由動詞的主詞（被命令者）執行。Wallace 440 n.109 稱之為 'a pronouncement (performative statement) couched in imperatival terms' 或 'pronouncement imperative' (492, cf. 493), 即是為了辭令的果效而將一經說出便即成就的宣告用命令式語法表達出來。

19 參十一 8 註釋註 5 之（2）（上面 494）。TEV 乾脆把動詞譯作 'May (their eyes) be blinded'; 參思高：「眼睛昏迷」。當代意譯為「看不見結局」（不必要地補充賓詞），未知有何根據。本句（10a）使人想起創十九 11（ἐπάταξαν ἀορασίᾳ）。

20 參現中：「願他們彎腰駝背，無休無止！」

21 σύγκαμψον. συγκάμπτω 在新約僅此一次，在 LXX 也只另外出現三次：詩六十九 10（LXX 六十八 11）；十五 27（亞居拉版本）；王下四 35（指以利沙彎腰伏在書念婦人已死的孩子身上）。

詞的賓詞原文不是「腰」（新和），而是「背」。[22] 其三，原文介詞片語的意思不是「永遠」，而是「時常」、「常常」（思高）或「連續地，不停地」（精華 497）。[23] 葛嵐斐提出了三方面有力的理由支持這一點：（1）此片語背後的希伯來原字在舊約出現超過一百次，但沒有一次清楚地具有「永遠」可以有的那種很強的意思。（2）在七十士譯本裏，此片語有幾次可能有很強的「永遠」之意（例如：賽五十七 16b），但絕大多數的時候卻肯定不是這個意思。[24]（3）保羅隨即所說的話（11～12 節）決定性地證明，按他的理解，原文片語在這裏的意思不是「永遠」＝「永世無盡」，而是「繼續不斷地」；他所想到的是大部分的猶太人暫時被拒於救恩門外，使外邦人獲得得享救恩的機會；猶太人的彎背不是要持續至永遠，但只要彎背持續，這情況是繼續不斷而非斷斷續續的。[25] 總言之，下

---

22 νῶτος（新約僅此一次）= 'back/backs' (KJV, NKJV / RSV, NEB, NIV, NRSV, NAS, CEV).「腰」= 'waist, loin(s)' 在原文是另一個字（ὀσφύς, 例如：弗六 14；彼前一 13）。詩六十九 23（MT 24）希伯來文原句作「使他們的雙腰顫抖不停」（思高 24 節），保羅及 LXX 則作「使他們的背……彎曲」，這一點很可能表示，保羅的引句不是直接的譯自希伯來文原句，而是引自 LXX（cf. Dunn 2.642）。

23 I.e. διὰ παντός = not 'forever / for ever' (NIV, NRSV, NAS / RSV), but 'alway/always/unceasingly/ at all times' (KJV, RV, Phillips / NKJV/NEB/TEV), 'always, continually, constantly' (BAGD 179 [s.v. διά, II 1 a]).

24 LXX 賽五十七 16b 的 διὰ παντός 是與 16a 的 εἰς τὸν αἰῶνα 平行的。新約作者若要表達很強的「永遠」之意，有數個詞語可供選擇：εἰς τὸν αἰῶνα（例如：林後九 9）、εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος（來一 8〔新約僅此一次〕）、εἰς τοὺς αἰῶνας（例如：羅一 25，九 5，十一 36，十六 27〔參《羅》1.307 首個註 2〕）、εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων（例如：加一 15；腓四 20）。

25 詳參 Cranfield, 'Romans 11.10'（依次見 198-99, 199-202, 202）。作者認為最好的譯法是 'continually'（202; so also Cranfield 2.552; SH 315-16; Harrison 119〔海爾遜 250〕；Dunn 2.643; Black 153; Fitzmyer II 607; Byrne 336）。按《牛津現代高級英漢雙解詞典》（第三版；香港：啟思出版社，1992〔1984〕）的解釋，'continual' =「連續不斷的（或僅有短暫之間歇的）」，'continually' =「屢次地；再三地；不斷地」，'continuous' 則 =「連續不斷的；不停歇的」。由此看來，'continu*ous*ly' 比 'continu*al*ly' 更符合葛氏的解釋所要求的「全無間歇」之意。Chae 258-59 則仍然認為 'for ever' 這譯法才是正確，不過 'continually' 也是可被接納的。

半節較正確的譯法是，「求你使他們的背脊繼續不斷地彎曲」（參較思高）。

彎曲的背是指甚麼呢？釋經者提供的答案包括：（一）「使他們的背彎曲」可能是個慣用語，意即「使受壓迫或遭遇困難」，在此可意譯為「使他們永遠作奴隸」或「使他們永遠作苦工」；（二）這是以色列在異邦中作奴隸的圖像，（三）或是指以色列在律法下作奴隸（參：加三 23～24，四 25）；（四）神對以色列的審判就是，叫他們在自己故意背起的擔子的重壓下「背脊常常彎曲」（思高）；（五）他們的背永遠被罪的重擔使之彎曲，除非他們相信，否則不得赦免；（六）這「或者指著他們靈性被折彎不得扶直，也或者是指以色列國要被折彎，國要滅亡，國民要屈服在別的國中，一直到主耶穌二次再來說的」。[26] 不過，如在第九節一樣，我們也許不必細究這話準確的意思；重複出現的「不能看的眼」這思想（8b、10a）提示，兩個引句對保羅的應用主要在於兩句都提到神使人盲目，這相等於保羅當日的色列人（除了信主的餘民外）屬靈的硬化（參再上一段）。[27] 藉著這兩個引句，保羅表示希伯來正

---

26 （1）LN 8.40, cf. 24.94. Cf. also TEV: 'make them bend under their troubles'.（2）Schlier 326; Wilckens 2.239. 參活泉：「好像俘擄彎下腰背負重擔一樣。」（3）Stuhlmacher 165.（4）SH 316. Cf. Douglas, 'Israel's Position' 82: 因負重擔以致眼目不能望天，只能望著地，他們的盼望誤置於地上。（5）（偽）君士坦丟（see Bray 289*b*）。（6）浸會 62。參呂譯：「彎屈卑服」；陳尊德 199：「使他們謙卑」。

27 G. Stählin（*TDNT* 7.354）認為，保羅之所以選用了第二引句，很可能是為了 9 節的「絆腳石」（σκάνδαλον）一字的緣故，因他顯然在 11 節（「失腳……過失」）重拾這個思想。但兩個引句的目的是要支持「其餘的就成了頑梗不化的」（7c）那句話，正文所採的見解更符合這個事實。第 11 節的「失腳」較可能是重拾九 32-33 的思想（參下面 509 之〔2〕），而「過失」的意思是「過犯」，與「失腳」及「絆腳石」的意思無關（參十一 11 註釋第四段〔下面 511-12〕）。Cf. Michel 342. 若 σκάνδαλον 在 9 節的意思不是「絆腳石」而是「陷阱」（見上面註 10 所屬正文），則 Stählin 的論點更失去其主要的支柱。

典的每一部分——律法、先知和聖卷——都論到以色列的硬心，[28]就這樣用聖經的話為他的論證作了最後的潤色，將此論證帶到嚴肅和具權威的高潮。[29]

十一 1～10：總結 保羅在開首提出「難道上帝丟棄了他的子民麼？」（1a 上，新譯）這問題後，就以雙重的事實支持強烈否定的回答（1a 下、2a）：他本身以「因信基督而得救的以色列人」這身分，證明了神繼續關心以色列，祂繼續把猶太人納入祂的救恩計畫之內（1b；參九 6）；按照恩典被揀選的、信主的猶太餘民之存在，證明神並沒有丟棄祂的子民（2b～6 節）。至於不信主的大多數，他們因不信而被神使之成為頑梗不化的（7～10 節）。後面這數節可說總括了上一分段（九 30～十 21）的要旨（以色列咎由自取；尤見九 31～33，十 18～21），就如前面數節（2～6 節）回應了再上一分段（九 6～29）內的另一主題（6～13 節：神的揀選不是根據血統或行為）；但這數節（十一 7～10）不僅是個結論，也同時指向保羅論證的下一階段。整體而言，本段可說是從關乎以色列的過去及現在之討論（九 6～十 21）過渡至關乎以色列的未來之討論（十一 1～32）的橋樑。[1]

從另一角度看，本段的兩部分（1～6 節，7～10 節）皆在思想上與第九章有十分密切的關係。（一）就如保羅區別歷史上的以色列與其中的真以色列（九 6～13），又區別以色列整體與其中的「餘數」、「餘種」（27～29 節），照樣他區別以色列人整體與其中按恩典被揀選的餘民（十一 1～6）。[2]更明確地說，關鍵性的「按恩典

28 Getty（'Covenants' 98*b*）則認為這三部分一同召喚以色列悔改；這些引句個別的和合起來的意思都是神對約的誠信不變。此說欠缺說服力。

29 Black 152. 參十一 8 註釋末段之（四）（上面 497-98）。

1 參較：Dunn 2.633-34; Moo III 554, 672; Moo, 'Romans 9-11' 243.

2 Cf. Michel 337.

的**揀選**所留下的**餘數**」（5節，呂譯）一詞——這詞使人想起九章十一節的「按揀選的定旨」（呂譯）——在隨後一節（6節）被保羅用恩典和行為的對比來解釋，此對比曾於四章四節用來解釋因信**稱義**的性質（參三 24）。由此可見，不但**恩典**、**揀選**、**餘民**此三者在同一節被直接地連起來，亦間接地與**稱義**連起來。（二）此四者更與**救恩歷史**的觀念構成複雜的相互關係，如下：（1）以色列之內的餘民被揀選，是由於恩典（5節），就如稱義是由於恩典（三24；多三7）；「不論是神的揀選或稱義，皆與人的行為或功德無關，決定性的因素都是神的呼召以及回應此呼召的信心（如亞伯拉罕的事例〔九6～9〕所表明的）」（參九11b～12a〔原文分節法〕）。[3] 我們又可合理地推論，神的揀選是叫人稱義的（參八28～30）。（2）這等於說，餘民的主題被置於稱義之理的背景（環境）中：[4] 蒙揀選的餘民是由那些蒙召、因信（非靠行為）稱義的人所構成的。這個思想在第七節清楚地表達出來：蒙揀選的人是得著了義的人（a～b），成為了頑梗不化的其餘的人則是沒有得著義的人（c；參九30～33）；這就是說，按恩典被揀選的餘民是以因信基督而稱義為其標誌的，而「屬於餘民的必備條件就是信藉基督得稱為義」。[5]（3）由於神在歷史上行事的一貫原則都是藉著一忠信的餘民來實現祂的計畫，[6] 這（〔2〕）又等於說，救恩歷史是以因信稱義的原則為其標誌的，此原則則以救恩歷史為其範疇，在救恩歷史的過程中

3　引句出自九 11b～12a 註釋第二段（上面 121-22）。

4　Cf. Käsemann 300: 'In content the remnant is nothing other than Jewish Christianity. Hence the motif is set in the context of Paul's doctrine of justification'.

5　Cf. W. Günther, H. Krienke, *DNTT* 3.252: 'The . . . remnant chosen by grace . . . is characterized by faith in Christ'; G. Schrenk, *TDNT* 4.213: 'The *sine qua non* of belonging to the remnant is faith in righteousness through Christ, R[omans] 10:4.'

6　在以利沙時代如是（十一4），在以賽亞時代如是（九27～29），在保羅當日亦如是（十一5）。

發生效力。（4）就是這樣，恩典、揀選、因信稱義、餘民，和救恩歷史此五者彼此相關。

2　以色列在神的計畫中（十一 11～32）

a　外邦人因以色列得福（十一 11～15）

11　我且說，他們失腳是要他們跌倒嗎？斷乎不是！反倒因他們的過失，救恩便臨到外邦人，要激動他們發憤。

12　若他們的過失為天下的富足，他們的缺乏為外邦人的富足，何況他們的豐滿呢？

13　我對你們外邦人說這話；因我是外邦人的使徒，所以敬重我的職分，

14　或者可以激動我骨肉之親發憤，好救他們一些人。

15　若他們被丟棄，天下就得與　神和好，他們被接納，豈不是死而復生嗎？

十一 11　**「我且說，他們失腳是要他們跌倒嗎？斷乎不是！反倒因他們的過失，救恩便臨到外邦人，要激動他們發憤。」**

本節與第一節在格式上完全平行：如在該節一樣，「我且說」較貼近原文的譯法是「那麼我要說」（呂譯、新譯；參現中：「那麼，我要問」）；問句開首的否定詞預期否定的回答（呂譯：「難道他們……麼？」）；[1] 這預期的回答由強有力的否定語「絕對不！」（金譯）明白地表達出來。[2] 這種平行表示，上一段（1～10節）和本節開始的一整段（11～32 節）是保羅論證中兩個分立的階

1　依次參十一 1 註釋註 1、4 及所屬正文（上面 456-57）。

2　隨後是此否定回答之辯證（11b～15節）。有別於 1b 的「因為我自己也是以色列人」（新譯），11b 並不以 γάρ 開始，而是以強烈反語詞 ἀλλά 引介的一項相反的陳述（'counterstatement'; cf. Palmer, 'Romans 4.1' 216）。故此 Chae 259 認為，保羅並無提出其強烈否定回答的根據。不過，下文（尤其是 11c〔「要激動他們發憤」〕、13～14 節）可說間接地提出了這根據。

段。[3] 兩段的內容也證實此點；保羅在上一段已辯證，大部分以色列人被拒於救恩門外的事實，無損於神的信實（九6），因為他們被拒是由於他們不信（九30～十21），而信主的猶太餘民的存在，證明神並沒有丟棄祂的子民（十一2b～7b）；[4] 本段則就上一段所沒有處理的、那些不信主的大多數猶太人（7c～10節）的命運之問題，作進一步的討論並提供答案。[5]

如在第一節，「那麼」表示隨後所問的是從上文推理而得的（錯誤）結論。（一）有認為這問句是由前數節所直接引起的：第八至十節所描寫大部分以色列人的窘境可能使人推論，他們的屬靈硬化（7c）是一種永久不變、不可挽回的景況；保羅在本節指出，這種推論並不正確。[6] **較可取的看法是**，（二）本節的問句不是連於第七節末句至第十節（7c～10節），而是連於第七節上半（7a～b），後者重述了上文的一個要點：以色列整體並沒有獲得所追求的義（九31～32，十3、21）。由此而得的錯誤推論是，以色列整體不能得救。[7] 支持此說的理由包括兩點：（1）第十二節的代名詞「他

---

3 Cf. Moo III 671; Moo, 'Romans 9-11' 242. 李保羅 2.149 將 11 節的「我」認同為 19 節的「我」，即外邦信徒。**此說不能成立**，因為：（1）本節與 1 節的平行提示，兩節的「我」都是指作者保羅（1b 的 ἐγώ）；（2）13 節的「我」顯然是作外邦人使徒的保羅；（3）沒有任何理由要忽視這兩點事實而「捨近取遠」地用 19 節的「我」字來解釋本節的「我」字，更何況該節的「我」（在直接敘述中出現）其實是首句的「你」。

4 參十一6 註釋註 17 及所屬正文，十一 1～10 註釋總結首段（上面 483，505）。

5 依次參：Longenecker 255-56, 275; Byrne 337-38.（1）Lambrecht（'Romans 9-11' 48-49）甚至認為，兩段（九、十一1～10，以及十一 11～36）的思想路線是互相抵觸、無法協調的。（2）再一次（參上面 456 註 3），Rhyne 50 看出本段（11～32 節）呈現這種基本樣式：申述（十一1～10，尤其是 8～10 節〔按正文下一段的解釋，尤其是 7a〕）、推理而得的問句（11a 上）、否定（11a 下）、澄清（11b～32 節）。開首的問句（11a 上）道出了下文討論（11c～32 節）的主題。

6 Cf., e.g., Morris 406; Rhyne 50.

7 Moo III 686; cf. Moo III 554; Moo, 'Romans 9-11' 243. Schreiner 592 則認為本節的「那麼」回望九30～十10 這一整段。

們的」（三次）與「天下的」和「外邦人的」相對，所指的顯然是以色列整體而不僅是成了頑梗不化的「其餘的人」（7c）；第十一、十二節是一氣呵成的，因此本節第二句的「他們的」，以及第一句兩個複數動詞所隱含的主詞「他們」，也同樣是指以色列整體。（2）本節的「失腳」一詞重拾了第九章三十二、三十三節的圖像，[8] 後者所描寫的是以色列整體的情況。

「猶太人失了腳」（呂譯）[9] 是指以色列整體拒絕了基督、基督的福音，以及神藉基督要給人的義者地位（九 31～33，十 3）。[10]「跌倒」比失足更進一步：失足的人可以再次站起來，也可能「倒下去」（新譯）不再起來，就如賽跑員失足後仰臥地上，不能繼續競賽；這裏（有別於 22 節）所指的是後者，[11] 故可譯為「全然／永久跌倒」（呂譯／思高）。用在以色列身上，其意思即是他們的不信（跌倒）使他們的歸主成為不可能的事，他們喪失了在基督裏得救的盼望，他們陷於「毀滅」（現中、金譯）。[12] 介於兩個動詞之間的連接詞有三種解釋：（一）若以此詞為表達目的，問句的意思便是：「難道他們猶太人失了腳，是要全然跌倒麼？」（呂譯）。[13] 由

8　以上兩點依次見 Moo III 686; 及 Dunn 2.651, 652; Lo II 387 n.28. 關於（2），亦參下註（Fitzmyer）。關於（1），相反的意見（即本節的「他們」是指 7c 的「其餘的人」）見（例如）Cranfield 2.558; Robinson, 'Romans 9-11' 86. 參十一 12 註釋註 22 第二段（下面 524）。

9　「失足」（思高、新譯、現中）原文 πταίω 在新約另外出現四次（雅二 10，三 2〔二次〕；彼後一 10）。Fitzmyer II 611 認為本節的 ἔπταισαν 是由 9 節的 σκάνδαλον 提示的；但見十一 9～10 註釋註 10 所屬正文（上面 500）。

10　Cf., e.g., Schlier 328; Moo III 686-87; W. Bauder, *DNTT* 3.586.

11　Cf. W. Michaelis, *TDNT* 6.164; K. L. Schmidt, *TDNT* 6.884; Dunn 2.653, 667; Dunn, *Theology* 522-23; Cranfield 2.555; Rogers 336*b*. πίπτω 在下文再用了兩次（22 節，十四 4），在保羅書信另外出現四次（林前十 8、12，十三 8，十四 25），新約全部九十次。在羅十四 4／林前十 12，「跌倒」與「站住／站得穩」相對。此字在 LXX 賽二十四 20（καὶ πεσεῖται καὶ οὐ μὴ δύνηται ἀναστῆναι）就是用來指不能挽回的跌倒。

12　依次見：安波羅修（see Bray 290*b*）；Volf, *Paul* 172; W. Bauder, *DNTT* 1.611 (cf. LN 88.291).

於以色列顯然並非以全然跌倒為其失足的目的（即他們不可能是存著全然跌倒的目的而失足），這裏的「目的」必須被視為神在以色列失足一事上所存的目的；意即神的目的不是要以色列一失足便全然跌倒。[14] 史利雅提出兩點理由支持此說：在以色列「失腳」的背後就是臨到了「其餘的人」的屬靈硬化（7節）；本問句所問的不僅是（如在 1 節）以色列的至終命運，而是同時受到下文（12～24節）的思想所影響，即以色列的命運與外邦人的命運二者的關係。[15]（二）文理含有神的主權涵蓋一切這觀念，因而連接詞所表達的意思主要是目的；在這裏很難區別目的和結果；兩個意思都是可能的；要排除神所計畫的結果（＝目的）這種含義是困難的，但以連接詞為表達結果十分符合這裏所用的圖像——失足「導致」（金譯）跌倒——因而譯文應同時保持兩種可能。[16]（三）若保羅在此用的動詞是被動語態的（比方說）「被硬化」（7c），我們倒可以譯為「難道他們被硬化是要他們全然跌倒麼？」。但保羅用的是主動語態的「他們失腳」，若連接詞含有目的之意，則此目的只能是動詞的主詞（即以色列）的目的，不能是從本句以外引入的另一行事者（神）的目的。這樣一來，問句的意思變成「難道以色列故意失腳，為要全然跌倒麼？」但「故意失腳為要跌倒」在目前的文理是荒謬的思想。因此，**最自然的解釋**是將本句的連接詞視為表達結果，問句意即「難道他們失足的結果就是完全跌倒，不能再起來

---

13 I.e., ἵνα = final. 思高、新譯、新和同樣作「是要」。Cf., e.g., Käsemann 304; Byrne 344; Porter 236; E. Stauffer, *TDNT* 3.329; Ellison 80.

14 Murray 2.75-76 則認為，「失足」和「跌倒」都是事實，保羅所否定的只是「以色列失足只是為要使他們跌倒」此命題。參下註。

15 Schlier 328; cf. Holtz, 'Rom 11,25-26' 289 with n.31. 前者進一步認為，從下半節看來，問句的意思可視為「他們失了腳，只是為要叫他們全然跌倒麼？」。參上註。

16 依次見：Schreiner 593; Moo III 687; Zerwick §353; Dunn 2.652-53, 667. 後者（652）譯為 'so as to fall' (= RSV, NRSV, NAS); cf. NIV, 'so as to fall beyond recovery'.

嗎？」[17]

保羅以熟悉的「絕對不是！」（思高、新譯）一語[18]明白地表達了問句所隱含的否定回答後，隨即以強烈反語詞引出與問句的假設「恰好相反」（當代）的事實：「因他們的過失，救恩便臨到外邦人」（11b）。有認為名詞「過失」繼續了問句中「失足」的隱喻，「過失」原文在此意即「錯誤的一步」。[19]這見解不大可能是正確的，理由如下：（1）除了討論中的本節及下一節這兩次，原文在信上已用過七次，保羅書信另外七次，新約另外四次（包括異文），全部是「過犯」之意。[20]（2）「過犯」這隱喻性意思已成為原文牢固的意思，因而原文不會很容易的使人想起其字源的意思，即「錯誤的一步」。（3）問句（按上一段的解釋）已區別「失足」和「跌倒」二者，而「跌倒」是與「過失」同字根的；[21]若保羅用與「跌倒」同字根的「過失」一詞，來繼續與「跌倒」區別的「失足」一詞的意思，這做法是笨拙的。（4）在本節，以色列的「過失」導致外邦人得救；第三十節說外邦信徒是因以色列的不順服而蒙了神的憐憫；二者的平行提示，「過失」原文的意思與「不順服」有關聯。[22]故此，原文在這裏應視為保持了它在新約他處一貫

---

17 I.e., ἵνα = consecutive or ecbatic. Cf. NEB, TEV, CEV; Bruce, *Paraphrase* 221; SH 320, 321; Dodd 186; Cranfield 2.554; Morris 406 n.48; Mounce 217 n.89; Wallace 473, 664-65; Volf, *Paul* 171 n.50; 鮑 2.66 註 181；李保羅 2.150。

18 μὴ γένοιτο（這是信上第十次，也是最後一次，使用此語）；參《羅》1.431-32，《羅》2.189 註 1。

19 I.e., παράπτωμα = 'false step' (SH 321; Ellison 80), 'Fehltritt' (Michel 344). Cf. Barrett 197 ('By their stumble'); NRSV ('through their stumbling').

20 詳參《羅》2.133-34 註 5。

21 I.e., παράπτωμα is cognate with πίπτω, not with πταίω (Morris 407 n.51). 與後者同字根的名詞是 πταῖσμα。按 Field 160 的解釋，παράπτωμα 與 πταῖσμα 之別，只是 slipping（失足、滑倒）與 stumbling（幾乎跌倒、絆跌）之別。

22 以上理由見 Cranfield 2.555; Bell 109-10.

的「過犯」之意；[23] 所指的就是以色列整體拒絕了福音，「不順服」（30、31 節）神使人因信稱義之法（參十3），亦即是敵對神在福音裏所顯明的旨意。[24]

猶太人拒絕福音並不是救恩臨到外邦人的直接原因（像猶太人的不信是他們從樹上被折下的直接原因，20 節），故此「因為他們的過犯」較宜譯為「藉著他們的過犯」（思高），即是猶太人整體不信福音，被視為救恩臨到外邦人的媒介。[25] 此句在原文並無動詞。鄧雅各認為，「救恩」在此不乏其通常的未來意義，保羅在此使用這詞，正是由於他清楚的想到救恩過程的頂點（尤見 15 節）；因此，應補充的動詞是指向未來的、現在時態的「正在臨到」而不是回望過去的、完成時態的「臨到了」（呂譯、現中）。[26] **可是**，「救恩」一詞在保羅書信的用法顯示，這救恩是現今便可以享受

---

23 呂譯、思高、現中、新譯；cf. NIV, NAS / RSV ('transgression / trespass'); TEV ('because they sinned'). Stowers 313 則認為應同時保持「錯步」及「過犯」之意：賽跑員的「錯步」是違反神的計畫之「過犯」的借喻。

24 參十 3 註釋末後二段（上面 306-7）。Cf. W. Michaelis, *TDNT* 6.172; Cranfield 2.555. 這就是說，「過犯」所指的與「失足」所指的是同一回事（Volf, *Paul* 171）。（1）M. Walter（*EDNT* 3.34*a*）將 παράπτωμα 解為以色列因拒絕福音而從神的揀選墜落；此解釋難與 28～29 節的陳述協調。（2）按 Gaston（'Misstep' 317）的理解，蒙選的餘民是那些像保羅一樣從事外邦宣教工作的猶太人（參上面 486 註 15 之〔1〕），以色列的「錯步」便是指他們拒絕承認基督對外邦人的意義，以及從而反對保羅的宣教工作（參上面 266 註 31 所屬正文）。**可是**，如 Donaldson（'Rom 11:12' 87）所指出，經文說以色列的過犯使救恩的豐富臨到了外邦人（11b、12a～b），但按 Gaston 對「錯步」的解釋，實難看出此錯步如何可以產生這種果效；帖前二 14～16 反而表明，猶太人的反對使福音工作受阻。

25 I.e., τῷ αὐτῶν παραπτώματι = instrumental dative, 'through their trespass' (RSV; cf. Schreiner 592), rather than dative of cause, 'because of their transgression' (NIV; cf. Cranfield 2.555; Wilckens 242 n.1079; Moo III 687 n.19). αὐτῶν 被放在定語形容詞的位置（attributive position），BDF §284(3) 認為這表示此字受到強調，但 MHT 3.190 認為並非如此。

26 Dunn 2.653. Cf. Wagner, 'Romans 9-11' 96: 'salvation is coming to the Gentiles'. 活泉 177 認為可補充 γίνεται **或** γέγονεν. Schlier 328 選擇後者。

的，儘管其完全的實現有待基督再臨之日；[27] 而保羅此刻論證的邏輯要求，救恩實在已臨到了外邦人 [28]（參 30b：「你們……蒙了憐恤」）。

「因為／藉著他們〔以色列〕的過犯，救恩臨到了外邦人」這話，其中的邏輯關係有多種解釋，以下是一些例子：（一）按巴特的理解，耶穌若沒有被猶太人交付於死地（可十33，十五1），祂不會成了外邦人的救主；保羅若沒有被猶太人拒絕，他不會成了外邦人的使徒；為了外邦人的緣故，神需要猶太人的過犯；而為要使這過犯發生，祂使他們硬心。[29] 此說有四個疑點：（1）按上文的解釋，神使以色列硬心乃是對他們的不信（過犯）之懲罰，不是他們的過犯之原因。[30]（2）猶太人的過犯並不是神的救恩臨到外邦人必須的途徑；按神的原意，外邦人得福是要藉著猶太人蒙神祝福以及對神順從而達致的（參：創十二3，十七4）；若猶太人一早接受了福音，他們就會得到了將福音傳給外邦人的權利。[31]（3）早在保羅及其福音被流遷的猶太人拒絕（參：徒十三 45～47）之先，他已開始了他對外邦人的宣教工作（加一 21：「敘利亞和基利家」；參：徒九 30〔基利家的大數〕，十一 25～26〔敘利亞的安提阿〕）；事實上，保羅自覺蒙召作外邦人的使徒（加一 15～16；徒九 15，二十二 21，二十六 17～18），並且一領受任命便立即（且一直）順從（加一 17）。[32]（4）保羅在本節是否想到基督之死呢（參下段）？

---

27 參《羅》1.240-41。

28 Moo III 687 n.21; cf. Byrne 344. Barrett 197 認為，雖然 'has come' 並不是最好的譯法（因保羅通常以救恩為未來的），但必須加進這個或類似的譯法來表明，保羅所描寫的是已在歷史中成為事實的一種情況。

29 Barth, *CD* 2/2 279.

30 參十一7 註釋末後二段（上面 489-92）。

31 依次參 Chae 262 n.200 及 Bruce 200. 亦參下文之（三）。

32 參《真理》63-68；Fung, *Galatians* 68-69;《羅》1.41-42。

（二）葛嵐斐贊同巴特的第一點，認為保羅在本節想到的，確是猶太人拒絕耶穌並把祂交付於外邦人手中，這引致祂的死及世人（包括外邦人與猶太人）得蒙救贖。葛氏的理由是，第十五節提到猶太人的被棄「致成了世界之與上帝復和」（呂譯），而「復和」一詞在本書出現唯一的另一次（五 10）所指的就是「藉著上帝兒子的死得與上帝復和」（呂譯）。[33] 可是，「復和」的整個行動不僅是神藉著基督已完成復和之舉的客觀事實，還包括罪人接受「和好的道理」（林後五 19c）所宣告的、神的復和之恩典而「跟上帝和好」（20c，新譯）的主觀舉動，[34] 故此這裏的下文第十五節的「復和」不一定是僅指基督之死所作成的、客觀的復和之舉；更為重要的，保羅在該節所論的是以色列之被棄（或其拒絕福音），不是以色列把彌賽亞交付予外邦人，因此我們有理由懷疑，保羅在本段（11～15 節）是否在談及猶太人拒絕耶穌此歷史事件。[35] 此外，第十章（5～21 節）已清楚地將以色列的失敗描寫為拒絕了基督的福音；而與「失足」相對的，一方面是猶太餘民歸信基督的行動（十一 5～7），另一面是猶太人未來的「豐滿」（12 節），後者所指的大抵也是（或至少牽涉）他們接受被釘十架的彌賽亞。第十五節出現的「復和」一詞，不足以推翻這些重要的線索。[36]

（三）賴特強調以色列的失足是神計畫中必須的一部分：這計畫從開始就需要肉身的以色列被丟棄，為要使世人可以得蒙救贖；不僅從歷史也從神學的角度而言，以色列的失足是為基督被釘十字架作準備一必須的部分，基督既已被釘十架成就救贖，以色列本身可再次獲得拯救，並且在更新了的、神的子民之內佔有尊貴（而非

33 Cranfield 2.556.

34 參《羅》2.73-77（尤其是 75-76）。

35 Cf. Bell 111.

36 Donaldson, 'Rom 11:12' 86; *Paul* 219.

次等）的地位。[37] 可是，賴特如此將以色列的失足視為在基督被釘十字架之前的事，這是十分奇怪的，因為以色列的失足就是他們拒絕接受藉基督得救的福音；保羅在本大段（九～十一）所關注的問題，並不是以色列在基督來臨之前是有罪的，而是他們對福音的消極回應；按保羅的解釋，以色列是因不信福音而被神使之成為頑梗不化（十一 7c）。[38] 此外，賴特自己承認，解決亞當及人類整體問題的方法，本應為以色列對神的順從和忠信；這等於說，以色列的過犯在神的計畫中只是次好的一樣東西，[39] 並不是在神原意中救恩臨到外邦人必須的途徑。[40]

（四）貝理察認為，保羅將救恩臨到外邦人連於以色列的過犯（為了前者，後者是必須的），是基於他對申命記三十二章的解讀。保羅從本節及第十四節所暗指的申命記三十二章二十一節（已曾引於羅十 19），以及下文（十五 10）所引的申命記同章四十三節，看出外邦人要被納入神的子民內，而這（按保羅的理解）涉及「激動〔以色列人〕的羨妒」（呂譯）以致他們「奮發」（新譯），以及他們的至終得救。保羅將此三者（以色列的過犯、救恩臨到外邦人、以色列被激動以致至終得救）連起來，因為此三者在申命記該章是被連起來的。[41] 可是，不止一位釋經者認為，雖然以該章為「使生嫉妒」這主題（羅十 19，十一 11、14）的來源似乎合理，但認為本段（11～15 節）所顯示的救恩歷史模式（參 30～31

37　依次見：Wright, 'Romans' 193-94, 201.

38　參較 Hays, 'Romans' 82-83.

39　Chae 262 with n.200, citing Wright, art. cit. 195-96.

40　參上面註 31 所屬正文。

41　Bell 112-13, cf. 271-72. 較早時，Hanson（*Studies* 105）也是認為，保羅從申三十二看見有關神對猶太人及外邦人的計畫之線索，由該章取得他的「嫉妒神學」（'theology of jealousy'）。Cf. W. S. Campbell, *DPL* 445*a*: 保羅找到申三十二這段經文，其視野是從現今的審判延展至未來之盼望的（21 節，引於羅十 19；43 節，引於羅十五 10）。

節）也是得自申命記該章，則既非必須亦無足夠說服力。[42] 此外，貝氏的解釋與第一、三兩個解釋同有一個弱點，就是將以色列的過犯視為必須的。這論點可能有這樣的含義（儘管有關的釋經者都沒有明白地如此申述）：以色列拒絕彌賽亞及其福音，這事的責任不在以色列，而是在神本身。保羅卻認為以色列要為自己的不信負責（20、23 節）。[43]

最可能的解釋是：（**五**）本句先是描寫了歷史事實的一項陳述：至少就保羅較後期（所謂其宣教旅程）的佈道工作而論，他的習慣是先到猶太人的會堂去，[44] 而他向外邦人傳福音確是由猶太人拒絕福音所導致的。[45] 按使徒行傳的記載，此情況出現了不下四次：首次宣教旅程，於彼西底的安提阿（十三 45-47）；第二次旅程，於哥林多（十八 5～6）；第三次旅程，於以弗所（十九 8～10）；最後在羅馬（二十八 23-28）。與此同時，福音從猶太人轉向外邦人是神救恩計畫的一部分（參：十三 47〔引賽四十九 6〕，十五 16～18〔引摩九 11～12〕）：在神的治理下，以色列的不信（及所引致的屬靈硬化）使外邦人有機會聽聞福音，且因信得救；神將以色列的罪轉化為外邦人得救的契機。[46]

本節末句「要激動他們發憤」（11c）表達了神在救恩藉著以色列的過犯而臨到外邦人這事上的目的。動詞原文已在十章十九節用

42 Cf. Aageson, 'Scripture in Romans 9-11' 279 n.53; Moo, Review 139.

43 Cf. Chae 261 with n.198.

44 參《羅》1.243-44 註 21。

45 SH 321. Robinson（'Romans 9-11' 92）指出，外邦人首先聽見福音，是來自已歸主的以色列餘民（參：羅十五 27；徒十五 7，十一 19～20）；故此，保羅這話很可能是特指他自己的經歷：他傳福音的對象從猶太人轉到外邦人，是一些有影響力的猶太人的不信和敵意直接引致的結果。

46 Cf. Stott 295; Moo II 1148*a*; Brown, 'Romans' 570. 亦參：太二十一 33～45（尤其是 31 節），二十二 1～14（尤其是 9 節）‖路十四 15～24（尤其是 23 節）；馮蔭坤著：《擘開生命之餅——路加五個獨有的比喻》（香港：基道，二版 1991〔1990〕）1-16（尤其是 8）。

過一次，[47] 但在這裏的意思不再是負面的「激起嫉憤」，[48] 而是正面的「激動〔他們〕起來效法」，因第十四節說，這種被激動要引致他們得救。[49] 這是保羅對十章十九節的引句所作的解釋；「我要激動你們〔猶太人〕羨妒那不是國民的」（呂譯）在保羅應用下的意思即是：外邦人從前是「蒙昧的國民」（同上），「不算為民」（現中），但是他們以信心接受了福音，就領受了神的恩澤；神要使用此事激動猶太人的羨妒，叫他們起來效法外邦人，同樣以信心接受福音。[50] 保羅似乎認為，當神的選民以色列看見外邦人享受著神的憐憫和恩澤時，就會生出羨妒之心，要自己也得著先前所拒絕的救恩。[51] 在本節之前，保羅只是將以色列的失敗（沒有得著義）

---

47 這事實提示，保羅在此（及14節）暗指該節所引的申三十二21。So, e.g., Malherbe, *'Me Genoito'* 30 n.19.

48 παραζηλόω, 參十19b～c註釋註12及所屬正文（上面441）。

49 Bell 39-41, 113, 156-57 ('provoke to emulation'); cf. SH 322 ('by emulation of the Gentiles'); NEB ('to stir Israel to emulation'); Giblin, *Hope* 295-96; Wilckens 2.242-43, 231. 嚴格地說，'emulation' 含競爭之意（'try to do as well as or better than'）——Dunn 2.654 就批評 NEB 的譯法「不必要地引進人的努力之思想」——筆者取其較鬆散的「效法」之意。精華 497 則仍是解為「使嫉妒，激起嫉妒」。

50 Cf. Bruce 202; W. S. Campbell, *DPL* 445*a*. See also Aageson, 'Scripture in Romans 9-11' 279-80; *Written* 54-55. 如 Bell 358 所指出，παραζηλόω 的基本意思仍是 'provoke to jealousy'，只是後者現在以效法（在十19則以嫉憤）的形式顯出來（'manifested . . . as emulation'）。

51 Cf. Cranfield 2.556; Byrne 338.（1）Wedderburn 40 認為，保羅所盼望的是以色列的「羨妒」會產生這種正面的反應，但他們的嫉妒會產生負面的反應（參：徒二十一29及下）是大有可能的。Stott 296 的講法更符合文理：保羅所想像的那種「羨妒」，是比徒五17，十三45，十七5所見的那種嫉妒較能產生正面結果（'more productive'）的。（2）Motyer 171 認為，猶太人所要看見傾倒在外邦人身上的恩澤，就是「神的義」——聖靈在外邦信徒的生命中產生實在的、可見的道德改變。Morris 407 提到一件令人感到極度遺憾的事：就如以色列拒絕了神的救恩，外邦信徒並沒有「刺激他們的羨慕之心」（金譯）：外邦基督徒沒有對神的選民顯出基督信仰之吸引力，反而常以仇視、偏見、逼害、惡毒，和極度的苛刻對待猶太人。（3）Gaston（'Misstep' 324）則認為：「激動他們發憤」意即使以色列更加忠於律法；當然，對保羅而言，忠於律法包括承認律法的目標，即是表達為外邦人而設的「神的義」，但這不等於放棄律法，使自己成為外邦人。此說並無說服力，儘管它與作者所持「兩個約、兩種救法」之說相符（參下面637註86）。

和外邦人獲得稱義描寫為平行的對比（九 30～33，參十 20～21，十一 7），但在這裏，在神全盤計畫的框架之內，保羅看出二者之間有一種因與果或目的與途徑的關係。[52] 由此看來，神以屬靈的硬化懲罰以色列的不信（7c）時，並沒有忘記以色列的得救的問題，祂要對以色列繼續施憐憫（參 28～32 節），彰顯祂守約的信實（參三 3～4），實現祂的拯救計畫（參九 6）。[53]

有釋經者指出，保羅在這裏的論證看起來有點奇怪：若大部分的以色列人已拒絕了福音，又一併棄絕了基督徒的群體，則他們為甚麼要因外邦人接受福音、進入基督徒的群體而生出羨妒之心呢？似乎最合理的解釋就是：保羅在這裏心照不宣地將舊約／猶太人「末日朝聖旅程」這主題改寫了。按此傳統，以色列在末日復得榮耀的地位，將會刺激起外邦人獻上自己和禮物來事奉耶和華（參〔例如〕：賽二 2～3〔＝彌四 1～3〕，五十六 6～7，六十 1～7；次

貝理察提出以色列因外邦人信主而嫉妒的四個「神學性理由」（見 Bell 184, 198-99, 359-60 的引言／總結／撮要）：（1）以色列作為約民所享受的權利已被延伸至外邦人（181-83）；（2）以色列和外邦人所扮演的角色已倒轉過來：外邦信徒蒙召得救，以色列雖仍享有聖約的各種權利，卻成了頑梗不化的（184-91）；（3）外邦基督徒的生命／生活的標誌，是福音的恩典及脫離律法的自由；猶太人的生命／生活的標誌，卻是倚靠律法的行為以圖稱義（191-96）；（4）所有人（包括以色列）都失去了神的形象，這形象唯有在基督徒身上才得以修復，因為他們（亦只有他們）正漸變成神兒子的形狀（196-97）。關於（3），作者解釋（191）這不是說以色列認識到這種情況，而是保羅從他基督徒的角度看出來的。可是，若以色列並非實在的看出這種情況，這又怎能夠是以色列被激動起來效法外邦基督徒信主的一個原因呢？再者，作者解釋由於福音的性質（脫離律法的自由）使基督教對外邦人成為很具吸引力，保羅的傳道工作在猶太人會堂虔敬的外邦人當中取得的成功，必然地會叫以色列嫉妒（196）。但這是「嫉憤」（jealousy, 參十 19），不是按作者的解釋十一 11、14 所指的「被激動以致起來效法」（emulation）。其餘三點其實都各有同樣的問題：以色列是否會看出及／或承認此點？

52 Byrne 338. Bell 158-59 認為，被激動的以色列將要歸主的方法，或是透過福音的宣講，或是在主再來時直接從主自己領受福音。

53 Cf. Dunn 2.668; 亦參《羅》1.434-35。

經多比傳十三 11，十四 6～7；偽經所羅門之詩篇十七 30～31）；保羅則在福音的事實底下對末日的事件有新的理解，他把事件的次序顛倒過來，並且將整個過程「屬靈化」：不是外邦人因以色列的復原而來到耶路撒冷敬拜耶和華，而是以色列因回應外邦人獲得了救恩而得救。若猶太人認識到「末日朝聖之旅」正在他們眼前發生，只不過外邦人比許多猶太人先啟程了，則猶太人可能也被激動起來參與這個歸主的行列。[54] 無論如何，從本節開始，保羅的思想開始轉向「猶太人與外邦人一同蒙神憐憫」（25～32〔尤其是 28～32〕節）那個命題。[55]

十一 12 「若他們的過失為天下的富足，他們的缺乏為外邦人的富足，何況他們的豐滿呢？」

上一節下半的話（11b～c）可能給人這個印象：救恩臨到外邦人的重要性只是在於，他們的得救使不信主的大多數猶太人也被激動起來效法他們。本節提供了保持平衡及全面的圖畫所需的另一面：

---

54 以上（正文本段）合併了 Ziesler 274（cf. Baxter & Ziesler, 'Romans 11.17-24' 28）及 Moo III 684 n. 2 的解釋。Cf. Dunn 2.655; 作者猜想，若保羅此刻也想到他將要帶著外邦教會給耶路撒冷教會的捐款到耶城去的旅程（羅十五 25～26），則他會特別想起賽六十 5（「列國的財寶……必來歸你」）。Donaldson（'Rom 11:12' 92）反對「朝聖旅程」的解釋，主要的理由有二：（1）保羅從沒有引用舊約這方面的經文。不過，Moo III 684 n.2 指出，其中至重要的一段是賽六十 1～7，而剛在此之前的五十九 20～21 被保羅引用於羅十一 26。因此穆爾認為 Donaldson 的懷疑並無足夠理由。（2）「朝聖旅程」的解釋沒有正視顛倒以色列和外邦人得救的次序所構成的問題：如此的顛倒不僅是細節上的修改，而是放棄了此朝聖旅程傳統的基礎本身。按此傳統，外邦人得救不僅是先後次序的問題，更是因果的問題；外邦人離棄偶像，轉而敬拜以色列的神，是由於他們看見以色列蒙救贖以及錫安被榮耀。將救恩的次序倒轉使這理論失去解釋事情的能力（'To invert the sequence deprives the hypothesis of most of its explanatory power'）。不過，按正文的解釋，在保羅對傳統的改寫中，以色列起來效法外邦人的信主行動，不也是由於他們看見外邦人蒙恩的情景嗎？

55 Cf. Wilckens 2.242.

猶太人的不信已使外邦人得益，他們的信主將要使外邦人獲得更大的益處。[1] 更精確地說，本節進一步解釋了上節下半的首部分，即「因為他們的過犯，救恩就臨到外族人」（11b，新譯）那句話，隨後兩節（13～14 節）則進一步解釋上節下半的末部分，即「好激動他們的羨妒」（11c，呂譯）一語，[2] 特別是從保羅個人與此事的關係這角度來闡釋此事；第十五節又以辭令式問句的形式重複和更清楚地解釋本節的思想，[3] 這使第十三、十四節顯為有插入句的性質。[4] 本節簡潔地疊縮了兩個進程；第一個關乎以色列：他們的「過失」和「缺乏」尚且為世人／外邦人帶來了福澤，何況他們的「豐滿」呢？第二個關乎外邦人：藉著猶太人的過犯，他們尚且領受了「富足」，何況藉著猶太人的豐滿，他們豈不要領受「更豐富的福澤嗎」（現中）？[5]

本節首二句是根據上一節的話（11b）而說的，因此開首的「若」字並非表示懷疑或不肯定，其功用只是引介條件句子的發端子句，所說的條件其實是個事實；故此「如果」（呂譯、思高、金

1 Cf. Cranfield 2.556.

2 Wilckens 2.243; cf. Moo III 690 n.37. 參較李保羅 2.148 首個圖表。

3 Cf. Rese, 'Römer 11' 426; Barth *CD* 2/2 280.

4 Cf. Robinson 128; Chae 264. 亦參下面 528 註 2 所屬正文。（1）Barth *CD* 2/2 280 認為，由於 13～14 節在內容上顯然是連於 11 節（11c）的，因此可按這次序來讀本段：11、13～14、12、15 節。這是不必要的，此數節大可以按經文的次序來解讀：11、12、（13～14、）15 節。（2）李保羅 2.151、153 則認為 *12* 節和 *15* 節都是「加插的一節」（可能的原因見下面註 33）。

5 Cf. Stott 296. Dunn 2.654 強調，在解釋本節的細節（尤其是那三個中性名詞）時，應記得本節的辭令式造句法：

εἰ δὲ	τὸ παράπτωμα αὐτῶν	πλοῦτος κόσμου
καὶ	τὸ ἥττημα αὐτῶν	πλοῦτος ἐθνῶν,
πόσῳ μᾶλλον	τὸ πλήρωμα αὐτῶν;	

譯）在這裏的意思近乎「既然」（新譯）。[6] 全節在原文並無動詞，中英譯本按文理補充不同的動詞。[7] **第一句**說，「他們〔猶太人〕的過犯致成了世界之富足」（12a，呂譯）。「過犯」重複自上一節，指猶太人拒絕基督、不信福音之罪；「世界」／「世人」（新譯）和第二句的「外邦人」平行，亦與上一節的「外邦人」對應，因此很可能是特指外邦人；[8]「富足」則指藉著基督的信息而臨到外邦人的、末日救恩的福澤（參十 12）。[9] 全句意即，猶太人的不信使福音被傳給外邦人，後者因信而得著了末日救恩「豐富的福澤」（現中）。

第二句（12b）的主旨與第一句相同（見上段末句）。不過，譯為「缺乏」的原文名詞是甚麼意思，有兩種主要的解釋：（一）所指的是以色列人之「退落減少」（呂譯）[10]——只有少數人接受了福音，得救的人數被減至少數的「餘民」，其餘的都因不信而被神丟

6　參：八 11、31（《羅》2. 595、752）、17，九 22，十一 6。參較《羅》2.136 註 2（Wallace）、209-10、242。Morris 407 n.54 指出，12、14、15、16、17 及 21 節皆以 εἰ 字開始。不過，此字在 14 節的用法與在其他各節（包括 16b、18b）的用法不同。

7　E.g., 'be' (KJV, NAS), 'is' (NKJV), 'means' (RSV, NEB, NIV, NRSV), 'brought' (TEV). 從翻譯的角度言，第三種譯法最好；但是為了（中文）解釋上的方便，下文採另一譯法。

8　Cf. H. Sasse, *TDNT* 3.895（二者在此為同義詞）；Moo III 689 n.29（猶太人的典型看法，「世界」即外邦人的世界）；Byrne 345（世人減去以色列）。

9　Cf. F. Hauck / W. Kasch, *TDNT* 6.329; Käsemann 305; Cranfield 2.557; Schlier 329; Schreiner 595; F. Selter, *DNTT* 2.844; H. Merklein, *EDNT* 3.116*a*. 十 12 的「厚待」原文意為「是豐富的」（πλουτέω），此動詞與本節的名詞「富足」（πλοῦτος. 參《羅》1.345 註 6）同字根。在 πλοῦτος κόσμου 一語內，後一個字是受詞所有格，指「給」世人的富足；這有別於 πλοῦτος 之後的名詞為主詞所有格的用法，指（例如）神（十一 33；腓四 19）或基督本身（弗三 8）所擁有的豐盛。Cf. Morris 408 with n. 56.

10　I.e., ἥττημα = 'a diminution, decrease' (Thayer 281 [s.v. 1]). Cf. KJV: 'the diminishing of them'; Trocmé, 'Jews' 154: 'their "diminishing," their "reduction"'; C. F. D. Moule, *IDB* 3.826*b*: 'reduction'.

棄。[11] 用以支持這解釋的理由是：與此詞相對的是下一句的「豐滿」一詞，後者在第二十五節指外邦人的數目之「添滿」；這提示此詞在本節也是指數量之減少。[12] （二）所指的是以色列人的「失敗」（新譯）。[13] **這解釋較前者可取**，理由如下：（1）原文名詞在新約另外只出現一次，意思是（德性上的）「失敗〔＝被擊敗〕」（林前六7，呂譯、新譯、現中）；在七十士譯本只出現一次（賽三十一8），意思也是「失敗＝被擊敗」。[14] 同字根的動詞在新約出現兩次的意思都是「制服」（彼後二 19、20），在七十士譯本出現十七次，大部分也是與「擊敗／被擊敗」類似之意。[15] 由此可得這個結論：單就原文這些字詞而論，唯一肯定的意思就是在競爭（不論是戰爭或其他的競爭）中「被擊敗」。[16]（2）原文名詞與上一句的

---

11 依次見：Manson 949*a* (§824j); Hofius, 'Romans 9-11' 33 with n. 83; Barrett 198. Cf. Michel 345; Wilckens 2.243. Barrett 198 認為有此可能：保羅（錯誤地）從比較級形容詞 ἥττων（意即：次等、較少、較小）而得 ἥττημα 一詞。

12 Cf. Räisänen, 'Romans 9-11' 187. Barrett 198 認為保羅在第二句時已想到他要在下一句所用的那個字，因而需要在第二句用該字的一個反義詞。

13 精華 497 同；Rogers 337*a*: 'defeat, complete defeat, overthrow'; NRSV: 'their defeat'; MM 282 (s.v.); cf. RSV, NKJV, NAS, LN 13.22: 'failure'. Cf. also NIV, CEV: 'loss'; BAGD 349（s.v.: 'utter loss'）；金譯：「損失」。其他的譯法包括：NEB: 'falling-off'; 思高：「墮落」；TEV: 'poverty'; 現中：「靈性上的貧乏」——都是「質」方面的意思。留意 Ridderbos, *Paul* 357 with n.67: 雖然該書的英譯者將作者的原字譯為 'reduction', 但譯者聲明此字不應按其「量」的意思，而是應按其「質」的意思來理解。

14 οἱ δὲ νεανίσκοι ἔσονται εἰς ἥττημα, 'the young men shall be overthrown' (LXE).

15 ἡττάω/ἡττάομαι: 但六 6（ἡττήσωσι = that they might defeat [?]）／（以下的章節後多數是 LXE 的譯法）賽八 9（二次：'be conquered'），十三 15，三十 31，五十一 7（'be overcome'），十九 1（'faint' [= overcome with fear]），二十 5（'being defeated'），三十一 4（'awe-struck' [= struck with awe]）、9（'worsted' [= defeated']），三十三 1（'be spoiled'），五十四 17（'vanquish'）。以上共十三次。另見：耶三十一（MT 四十八）1（'put to shame'）；但六 9（ἡττηθῇ = that he might be defeated [?]）；次經馬加比貳書十 24（NRSV: 'defeated'）；傳道經十九 24（ἡττώμενος = be inferior）。

16 Field 160.「這些字詞」是指本句的 ἥττημα 及其同源名詞 ἥττα 和動詞 ἡττᾶσθαι（被動語態）。

「過犯」平行，而後者所表達的是「質」方面的意思；這也支持此詞應按其通常的意思解為質方面的「失敗＝被擊敗」而不是量方面的「減少」。（3）「失敗＝被擊敗」這意思十分符合文理：以色列拒絕彌賽亞因而被拒於救恩門外是屬靈上的大敗，好比軍隊被擊敗以致潰不成軍。[17]

第三句（12c）的「何況」一詞顯示，保羅在此再次使用拉比式「輕與重」的釋經方法：[18] 既然以色列的過犯和失敗尚且使外邦人富足，「何況他們的豐滿呢？」——意即「豈不更是如此麼？」（呂譯），「豈不帶來更豐富的福澤嗎？」（現中）。本句的主要問題是「豐滿」一詞的原文 [19] 應如何理解。主要的解釋有三種：[20]

ἧττα 是指運動競賽通常用的字，此字及動詞常用來指在競賽中任何的失敗或錯誤，不僅是競賽的最後失敗（so Stowers 313-14）。作者根據賽跑的圖像來解釋全節：若以色列在賽程中的「錯步」（失足、絆跌）導致世界的富足，她失敗的賽果導致外邦競賽者的富足，何況她的完成賽程（πλήρωμα）呢？可是，上文已辯證 παράπτωμα 不大可能是「錯步」之意（參十一 11 註釋第四段〔上面 511-12〕），因此 παράπτωμα 能否解為完成賽程就更值得置疑。

17　以上理由見：Murray 2.78; Cranfield 2.557; Schreiner 597. 接受 'defeat' 這意思的釋經者還包括：SH 322; Morris 407 n.55; Bell 114; Moo III 688（作者以 KJV 的 'diminishing' 為 '*qualitative* meaning', 以 'defeat' or 'loss' 為 '*quantitative* nuance', 兩個形容詞顯然應對換才是）；鮑 2.67-68。Byrne 345 接受 'defeat' 之意，但認為鑑於原文此字與「豐滿」之對比，它同時有「減少」之意。Volf（*Paul* 173 n.64）似乎同意她所引述的這個見解：此字一方面拾起在其前的「過犯」一詞的、質的意思，同時引入量的意思，為隨後的「豐滿」一詞鋪路。Dunn 2.654 則對此字本身的意思不作明確解釋，因他認為保羅選用 ἥττημα 一字，只是因他想要用另一個以 -μα 結尾的字來形容以色列的窘局（Chae 262 n.201 表示同意）。參上面註 5，下面註 22 首段末。

18　見《羅》2.68 連註 10、11。原文在此（及 24 節）作 πόσῳ μᾶλλον = 'how much more'（新約另外七次：太七 11，十 25；路十一 13，十二 24、28；門 16；來九 14）；五 9、10 的「更」及 15、17 節的「何況……更」原文則為 πολλῷ μᾶλλον = 'much more'（參《羅》2.66 註 2）。

19　πλήρωμα. 在本書另三次（十一 25，十三 10，十五 29），保羅書信另八次（林前十 26；加四 4；弗一 10、23，三 19，四 13；西一 19，二 9），福音書五次；新約全部十七次。

20　BAGD 672（s.v. πλήρωμα, 4）解為「滿足（履行）神的要求」（參十三 10：愛就是律法的「滿全」〔思高〕）；此解釋不獲其他釋經者支持。

（一）多數釋經者解為「滿數」（呂譯），[21] 即是與此詞在第二十五節的意思（外邦人的「滿數」〔呂譯〕）相同。[22] 部分釋經者將這「滿數」更明確地解釋為指歷世歷代預定得救的以色列人之全數（有別於任何一個時期的餘民〔5 節〕的數目）：當不信的大部分猶太人歸主，與信主的猶太餘民聯合起來時，「猶太人全體〔便〕都包括在上帝的拯救裏面」（現中）。[23]（二）以色列的「豐盛」與上兩句他們的「過犯」和「失敗」（新譯）相對，因此，就如後兩

---

21 I.e., πλήρωμα = 'fulness/fullness' (KJV / NIV, NKJV) in the sense of 'the complete number' (TEV). Cf. RSV, NRSV: 'their full inclusion', followed by R. Schippers, *DNTT* 1.739; cf. C. F. D. Moule, *IDB* 3.826*b* ('full inclusion'); Holwerda, 'Future' 166 ('the eschatological fullness of Israel'); Trocmé, 'Jews' 154: 'their "all comig together"'.

22 So, e.g., SH 322; Bruce 203; Black 154; Cranfield 2.558; Fitzmyer I 860*b* (§107); Fitzmyer II 611; Schreiner 596; Bell 115; Wagner, 'Romans 9-11' 92-93; Overfield, '*Pleroma*' 391; Schlier 329-30（後者認為此字也許同時有一次要的意思：「添滿」〔πλήρωσις〕至滿數）。將上一句的 ἥττημα 解為「減少」的釋經者自然是採這第一種解釋：Barrett 198; Michel 345; Wilckens 2.243（241 的譯文作 'Fülle' ['fullness'], 243 的解釋則作「以色列作為整體，即目前的『餘民』被添滿成為以色列的全數」）；Käsemann 305 認為此字是指添滿之舉抑此舉之結果未能肯定；G. Delling（*TDNT* 6.305）解為前者（'coming to full strength' = NEB）。Dunn（*Theology* 523-24）認為，保羅也許想到此字經常用來指一艘船上全部的編制員額（MM 520 [s.v.]; 參下面註 26）；若沒有它的全體工作人員，以色列這艘船就不能駛進新紀元裏去。Dunn 2.655 則認為，由於保羅要的是辭令果效多過意思上的精確，故此一個較開放的譯文如「豐滿」是較可取的（參上面註 5、17）。
Cranfield 2.558 認為本節三個 αὐτῶν 都是指 7c 的不信的大多數，故「他們的滿數」是指不信主的大多數藉著本身信主而與信主的少數聯合，從而達致本身的全數，亦即是以色列整體的全數（'Paul is thinking . . . of the unbelieving majority's being brought up to its full numerical strength (i.e., the full strength of Israel as a whole, which is the only relevant full strength that a loyal Jew could prop-erly be concerned with) by being reunited with the believing minority through its own (i.e., the majority's) con-version'）；參鮑 2.66、68。但見十一 11 註釋第二段之（1）（上面 508-9）。Bell 115 也是認為，在保羅眼中，幾乎整個以色列都是悖逆的，因此他可以談到以色列作為一個整體的過犯、失敗和豐滿；三個「他們的」十分可能是指以色列整體。

23 Hendriksen 2.367, 392; Stuhlmacher 166; Volf, *Paul* 173. 另有將以色列的「滿數」認同為十一 26 的「全以色列」（新譯），例如 Bell 162; Chae 279.

個詞是指以色列的不信及其因不信而被排拒於救恩門外，前一個詞是指他們的歸主以及得以重享神國的權利和救恩的福澤。[24]（三）穆爾認為我們也許不必在上述的「量」與「質」這兩種解釋之間作選擇；雖然原字可能有量的意義（「豐滿」），但文理及本句與第二十五節的平行提示，這「豐滿」是藉著一涉及人數的過程而達致的，保羅的意思即是，以色列目前的「失敗＝被擊敗」（在此失敗中，以色列的人數被減至少數的餘民）將要藉著增添數目大得多的真信徒而被倒轉過來：這就是以色列註定要得的「豐滿」。[25]

筆者認為，第二種解釋比第一種可取，尤其因為（如穆爾所指出）原字罕以「滿數」這意思出現，在希臘文聖經他處更完全沒有這種用法。[26] 第二種解釋也勝於第三種，因為就原字本身的意思而論，第三種解釋其實與第二種相同，只是穆爾在進一步解釋的過程中把他同意此字具有的「質」的意思（「豐滿」）實質上變為「量」的意思，[27] 筆者不同意這種做法。無論如何，本句的重點並不在以色列的「豐滿」本身，而是在這「豐滿」所要帶給外邦人的「更大的財富」、[28]「更豐富的福澤」。比起以色列的過犯和失敗所

---

24 Cf. Murray 2.78-79; Hume 165. Hahn（'Römer 11.26a' 229）解為指以色列「完成」了神的救恩信息所要求於他們的：悔改、倚賴、信靠。Grayston 99 似乎也是解為指以色列整體接受福音。Cf. also Ellison 85: 神完全及榮耀的計畫得以在以色列身上完全地成就並表達出來；Davidson-Martin 1038*a*: 文理提示信心的完成（'a perfect consummation of faith'）之意；D. S. Lim, *DPL* 319*b*: 與此詞平行的相反詞提示道德或靈性的完成（'moral or spiritual consummation'）之意。

25 Moo III 690. Cf. Stott 296: 所指的不單是以色列的歸主和復原，也指她的人數增加，直至餘民變成數目相當的大多數。Chae 262 的解釋似乎也是合併質與量兩方面的意思：猶太人之全數的順服。

26 See Moo III 690 n.35.「聖經他處」意即除了討論中的羅十一 12、25 外。另一方面，MM 520 (s.v. πλήρωμα) 指出，此字在蒲草紙文獻中有「全體工作人員」之意（參上面註 22 首段）。

27 留意在穆爾的解釋中「量」的意思如何佔了顯著的地位：'this "fullness" [qualitative sense] is attained through a *numerical* process. . . . the present "defeat" [qualitative sense] of Israel, in which Israel is *numerically* reduced to a remnant [*quantitative* sense], will be reversed by the addition of far greater *numbers* of true believers: this will be Israel's destined "fullness."'（斜體及方括號皆筆者所加。）

28 NIV: 'how much greater riches will their fullness bring!'

帶給外邦人的「富足」，它的「豐滿」所要帶來的財富不知要超越多少。[29]

本句（本節）的意思將會在第十五節獲得進一步解釋；但本節一個重要的問題尚需討論，那就是，本句的性質是預言將要發生的事，抑或只表達保羅的願望？（一）多數釋經者認為答案是前者。例如：穆爾認為這幾節顯示，以色列的最後得救導致在神的拯救計畫中猶太人與外邦人的相互關係的第四個階段：**猶太人**的不信（甲）為**外邦人**的得救（乙）開路（11b），外邦人的得救要激動**猶太人**起來效法（11c）以致得救（丙），猶太人的至終得救導致**外邦人**更大的富足（丁）（12c），後者進一步被認同為「死而復生」（15b）之福。穆爾又認為，由於保羅將猶太人的至終得救視為一末日的事件（26 節），「他們的豐滿／他們被收納」及所引致的「更大的福澤／死而復生」（12 ／ 15 節）所指的，很可能就是神的國藉著基督的再臨至終得以建立，帶來特別的福澤以及死人復活。[30] 保羅如何得知以色列整體將會復原呢？他顯然在這裏已假定了下文所說的「奧秘」（25～26 節）。[31]（二）另一方面，莫悌亞指出本節並無動詞，需要從文理補充動詞的意思。由於保羅在這裏（11c）暗指摩西之歌（申三十二）並使用了來自該章的「嫉妒」的觀念（羅十 19 曾引該章 21 節），本節較宜視為不是預言，而只是表達了保羅的渴望。這就是說，從摩西之歌的角度來看，保羅被指派將福音傳給外邦人，是「因為他們〔以色列〕的過犯」（11b，新譯），因而外邦教會的擴張這整件事可被視為向以色列發出的一個信息，「好

29 伯拉科對本句的解釋是（see Bray 291*b*）：若他們都相信，他們便可使你們在教導上獲得更大的益處！這樣把「財富」局限於教導很不可能是正確的。

30 Moo II 1148*a-b*. RSV, NIV, TEV, NRSV, NAS, CEV 在 12c 皆用直說式語法的 'will' 字。

31 Wagner, 'Romans 9-11' 93, cf. 96. Dunn 2.668 則認為，保羅之所以能如此肯定，大抵是由於對他而言，把祝福帶給世界一直是以色列從神領受的召命的一部分。

激動他們的羨妒」（11c，呂譯）。保羅在本節表達的渴望就是這過程會達到預期的果效。[32] 費茲邁甚至認為，「保羅於此是在做夢：假定全以色列都接受耶穌基督的福音之挑戰！」[33] 筆者認同多數釋經者的意見，即保羅是在表達將要發生的事，但並不同意穆爾的解釋的下半部分（「穆爾又認為……死人復活」）；進一步的解釋請參下文（十一 25c～26a 註釋之下「第二子句〔25d〕」的討論，尤其是末段）。[34]

十一 13　「我對你們外邦人說這話；因我是外邦人的使徒，所以敬重我的職分，」

保羅以第二人稱直接地特別對羅馬教會中的外邦信徒說話：「現在我向你們外邦人說話」（13a，現中）。[1] 他這樣做為要在這

32　Motyer 138. Giblin（*Hope* 296）則說保羅對以色列之復原樂觀地存著盼望，此盼望在本段（11～32 節）三次以「何況／豈不是」這方式表達出來（12、24 節／ 15 節）。KJV, NKJV / NEB 的譯法保持了原文並無動詞的事實：'how much more their fulness/fullness?' / 'how much more their coming to fulll strength!' Phillips 譯作：'think what tremendous advantages their fulfilling of God's plan *could* mean!' 留意筆者加上斜體的 'could' 字。（莫氏所引的是 NEB 的譯文，但誤稱之為 Phillips 的譯文。）

33　Fitzmyer III 177. 李保羅 2.154 認為：「以色列人的『豐盛／被接納』〔12c ／ 15b〕不是指他們回轉相信神，而是指他們從來沒有不信。當然，這個不過是保羅一個純粹假設性的講法。……它不過是保羅在講到拒絕神的以色列人仍然有機會信主時在那種激情裏附帶提出來的一個分享心聲。」（楷體為筆者所加。）這解釋了為何作者將 12 節和 15 節都視為加插的一節（參上面註 4 之〔2〕〔520〕）。可是，將「豐盛」及「被接納」（暫時沿用此譯法）解為「從來沒有不信」，這做法十分牽強：與「被收納」相對的「被丟棄」（15a〔暫時沿用此譯法〕）是與「過犯」和「失敗」（12a、b）對應的，因而「被丟棄」顯然有因不信而被丟棄之意；照樣，「被收納」與「豐滿」對應，因而有因信而歸主而被收納之意。

34　見下面 610-18，尤其是 617-18。參十一 15 註釋末段（下面 549）。

1　ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν.（1）ὑμῖν 在句首的位置表示「對你們」受到強調。Mason（'Rom. 1.16' 273-74）將「你們」解為所有在各地的、因保羅的宣教工作而得救的外邦基督徒（因作者認為羅馬書的讀者是猶太基督徒），此解釋並不自然（so Schreiner 595 n.4）。另一種講法倒是較可接納的：透過對羅馬教會的外邦信徒說話，保羅同時向整個外邦世界說話（Black 154）。（2）

兩節（13b～14 節）表明，上文（11b～12 節）剛描述過的、以色列與外邦人在救恩歷史上的緊密關係，亦與他的使徒職事有關；保羅要解釋他作為外邦人的使徒，在上文所揭露的、神的計畫（11b～c：以外邦人的信主激動猶太人起來效法）中所扮演的角色。解釋過後，第十五節以不同的字眼重拾第十二節的思想，因而目前這兩節有插入句的性質。[2] 然後保羅繼續保持以第二人稱對讀者中的外邦基督徒說話，直至第三十二節。葛嵐斐認為本句並不表明外邦信徒在羅馬教會中是佔多數或少數，它只表示保羅現在是明確地對教會中的外邦份子說話；不過，在上文一大段（九 1～十一 10）裏，猶太人總是以第三人稱被提及，本節及下文則以第二人稱對外邦人說話，這事實支持羅馬教會的成員主要是外邦基督徒之說。[3]

「因我是外邦人的使徒」（13b）在兩本英譯本作「我是外邦人的使徒多久」，[4] 這使保羅的意思變成：他是外邦人的使徒多久，他就敬重他的職事多久。這譯法不大可能正確，一來因為保羅在他處完全沒有以他的使徒職事為暫時的；二來因為，雖然有關的原文片語（其中並無「時間」一詞）偶然有這種時間性的意思（太九 15；

δέ = 'Now'（RSV, NRSV）在此並非反語氣詞，它的功用只是將下文的話連於上文（cf. Schlier 330; Wilckens 2.244 n.1094）。（3）金譯「現在我轉向你們外邦人說話」可能使人誤以為保羅在本（或 11）節之前是在向猶太人說話，此刻才開始向外邦信徒說話（as in Barclay 148）。Guerra 154 也是認為，保羅在本段（11～24 節）特別向外邦人說話，表示在九～十一的其餘部分他假定了主要的聽眾是猶太基督徒（參九 1～十一 36 註釋引言註 49〔上面 38〕）。

2 參十一 12 註釋首段（上面 519-20）；Byrne 338; Schreiner 592, 593-94; Moo III 686, 691. Guerra 154 認為不能排除這個可能：主要的原因是為要平息猶太基督徒的擔心，他們以為保羅輕視猶太人及其傳統（cf. Heyer, 'Rome' 260: 也許猶太基督徒的圈子指控保羅過分注意外邦人）；保羅要藉著他向外邦基督徒談及他們（猶太信徒）來證明他如何敬重他們。此解釋流於牽強。

3 Cf., over against Cranfield 2.559（活泉 178）：SH 324; Dunn 2.655; Edwards 265. Lo II 384 n.13 提供了有關九～十一裏第三人稱的詳細數據。Stowers 288 認為本節極其清楚地表明，此信只是寫給外邦信徒的。關於羅馬教會的結構，可參《羅》1.66-70。

4 I.e., ἐφ' ὅσον = 'As/as long as' (TEV/CEV). 參下面註 21 後半。

彼後一 13），但保羅的習慣似乎是用包含「時間」一詞的較完整的片語來表達「……有多久」之意（參七1；林前七39；加四1）。[5] 嚴格地說，目前的片語也不是「因為」（新譯）或「既然」（思高、現中、金譯）之意，而是「至於……的程度」、「就……而論」（參：太二十五40、45）；[6] 全句的意思即是，「就『我是外邦人的使徒』這身分而論，我敬重我的職事」。保羅加上這限制性的片語，也許是由於他認識到，雖然他確是以外邦人為傳福音的主要對象，他同時也向猶太人傳福音 [7]（參〔例如〕：徒十八4，二十21；林前九20、21；另見徒十四1，十九10、17）。

在這片語和「我是外邦人的使徒」之間，原文有兩個小字，[8] 其解釋主要有兩種：（一）二字合起來只是第二個字的強調形式，即第一個字強調第二個字，後者（最通常的意思是「因此、所以」）引介一個結論；或二字的功用是在轉到新的題目之先對上文作一撮要。[9] 不過，本節及下文（13b～14 或 13b～15 節）不容易被視為上文（11～12 節）的撮要或得自該上文的結論，[10] 故此另一種解釋較可取：（二）好些釋經者採納葛嵐斐的看法，即這兩個小字合起來構成一個單元，意譯可作「和你們可能覺得的相反」。[11] 保羅的讀

5　以上理由見 Cranfield 2.559.（較完整的片語即 ἐφ' ὅσον χρόνον.）

6　I.e., not 'Inasmuch/inasmuch as' (RSV, NIV, NRSV, NAS / KJV, NKJV), but 'in so far as' (Michel 347; Schlier 330; Cranfield 2.559), 'to the extent [that]' (Käsemann 305), 'to the degree that' (Moo III 691). 參呂譯：「儘我做外國人的使徒來說」。

7　Moo III 691 n.43.

8　μὲν οὖν. Schreiner 602 指出，這是「最難懂」的語句，且有最強的外證支持，故應被接納為原來的語句。

9　依次見：Schlier 330; 及 Dunn 2.655（endorsed by Schreiner 595, and by Chae 263）。

10　如上面 520 首段所指出，13b～14 節進一步解釋 11c，15 節則進一步解釋 12 節。

11　Cranfield 2.553, 559; followed by: Morris 409 n.59; Moo III 691 with n.42; Lo II 389 n.33. Similarly, Byrne 345.

者可能很自然地會認為，保羅轉向外邦人傳福音時，就是將不信的猶太人置之不理；但事實正好相反：他以外邦人的使徒這身分所從事的工作，本身對猶太人有重要的意義——是對猶太人有益的。[12]

「我是外邦人的使徒」這話有幾點小節值得留意：（一）「我」在原文是獨立代名詞（即不僅是隱含於動詞之內）。不過，我們不能因此就認為，「有此特別工作的是保羅，別無他人」。[13] 因為（二）原文只說「一個『外邦人的使徒』」，不是「那〔獨一無二的〕『外邦人的使徒』」。[14]（三）原文的字次將重點放在「外邦人的」一詞上。[15] 保羅蒙召作外邦人的使徒（參一5，十五16）[16] 這信念，一直支持著他的宣教熱忱並斷定他的宣教策略；雖然他不

12 Cranfield 2.559, followed by Bell 115-16. Cf. Stowers 288: μενοῦν 應譯為「可是／但是」，如在九20、十18（現中／呂譯）一樣；這字改正了任何可能有的錯誤印象，即在這一封全是討論外邦人和對外邦人的宣教工作的信上，關乎以色列之未來的討論是沒有位置的。Dunn 2.655-56 及 Schreiner 595 對葛氏的解釋之反對理由是，這裏用的是 μὲν οὖν，不是九20和十18的 μενοῦνγε. 不過，由於 γέ 的功用只是強調與其有關聯的字，μενοῦν 便可以（如在該二節）視為 μενοῦνγε 減去 γέ 所賦予它的強調之意，即仍是「相反地」（簡明；cf. Newman 113*b* [s.v.]）之意。簡明 34*a* 將 γέ 解為「表示強調附屬的虛詞」；正確的解釋是 Newman 36*a* (s.v.): 'enclitic particle *adding emphasis to the word with which it is associated*'（楷體及斜體為筆者所加）。

13 Morris 409.

14 I.e., ἐθνῶν ἀπόστολος = 'an apostle of Gentiles / to the Gentiles' (NAS / RSV, TEV, NKJV, NRSV); *not* 'the apostle of / to the Gentiles' (KJV / NIV). Cf. Dunn 2.656; Mounce 219 n.97. Moo III 691 n.40（with reference to MHT 3.183）指出，放在動詞之後的、作述語用的定名詞（definite predicate nouns）通常有冠詞；這支持這裏的 ἀπόστολος 是不定（indefinite）名詞。不過，穆爾同時認為不宜過分肯定，因上述規則並不適用於專有名詞，而「外邦人的使徒」有點像個稱號。

15 ἐθνῶν ἀπόστολος. 參 Χριστοῦ ἀπόστολοι（帖前二7）。較通常的次序是 ἀπόστολος 一字在前，形容此字的所有格名詞在後，例如：ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν（林後八23），ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ（林前一1；林後一1；弗一1；西一1；提前一1；提後一1；參：多一1）。Cf. Chae 263 with n.208. Porter 291 指出，所有格的形容詞在其所形容的名詞之後，這種正常的次序在保羅書信裏佔96%，在路加的著作中佔99%。

16 亦參：加一16，二7、9；提前二7；徒九15，二十二21，二十六26～28；帖前二15～16；提後四17。關於 ἀπόστολος 一字，可參《羅》I.165-66。

是唯一向外邦人傳福音的使徒，但沒有其他使徒（或其他基督徒）像他那樣將福音傳給了當時地中海世界的整個東部（羅十五 19），並且計畫向西班牙進發，要為福音收復更多的未得之地和未得之民（23～24 節）。[17]

「職分」的原文在這裏（13c）所指的不是「職位」而是「職務」（思高）或「職事」（林前十二 5；林後三 7、8、9）。[18] 在保羅的使徒職事裏面，首要的「任務」（現中）是「傳福音」（林前一 17）[19]——即是傳揚「福音」（加二 2；西一 23）或「神的福音」（帖前二 9；林後十一 7）；傳講「上帝的國」（新譯：徒二十八 31，二十 25〔此節原文只作「那國」〕）；傳「道」（提後四 2），傳「上帝的道」（西一 25，新譯），傳「信心的信息」（羅十 8，新譯）；傳講「基督」（加一 16；參：腓一 15）的被釘十架（林前一 23）和復活（十五 12）；傳「耶穌」（徒十九 13）是神的兒子（九 20）；傳耶穌基督是主（林後四 5），是神的兒子（一 19）；傳「基督那測不透的豐富」（弗三 8）；[20] 簡言之，就是為耶穌基督作見證（參：徒二十二 14～15，二十六 16），尤其是見證祂是復活的（羅一 1～4；徒十七 18，二十六 23；參：徒一 22，二 32，三 15，四 33）——為要使人信而順服（羅一 5，十六 26）。使徒職事之獨特處，至

17　參《羅》1.41-42；Dunn 2.656.

18　I.e., διακονία here = not 'office' (KJV) but 'ministry' (RSV, NIV, NKJV, NRSV, NAS). 後者的重點是在「功能」（function）上。關於「職位」與「功能」的關係，可參馮蔭坤：「事奉」54-67（尤其是 64-67）；Fung, 'Ministry' 163-77（esp. 174-77）；'Function or Office?'（esp. 36-39）的討論。

19　Cf. A. Weiser, *EDNT* 1.303*a*. K. Hess（*DNTT* 3.547-48）認為，διακονία 在本節（羅十一 13）是指傳福音的專門詞語。林前一 17 原文用的動詞是 εὐαγγελίζομαι. 保羅以此字描寫他的工作為「傳福音」另見於：羅一 5，十五 20；林前九 16（二次）、18，十五 1、2；林後十 16，十一 7；加一 11，四 13。在加一 23，保羅歸主後所傳的是「他從前所殘害的信仰」（呂譯）。

20　以上（加二 2 起）共十八節，原文所用動詞大多數為 κηρύσσω；例外的是林後十一 7；加一 16；弗三 8（用 εὐαγγελίζομαι）；和西一 25（用 πληρόω）。

少就保羅而言，是在於這宣教工作的開拓性：將基督教植於未耕之地，在基督未被人傳揚的地方（羅十五 20；參：林後十 13～16）設立教會（林前三 10，九 1～2）。保羅的使徒職事自然也包括將所植的教會建立起來（林後十一 28～29；參：林前十四 4；羅一 11；帖前三 2）。

「敬重」原文作「榮耀」；[21] 這動詞在本書出現的另四次皆以神（一 21，十五 6、9）或人（八 30）為行動的受詞，在本句被榮耀的卻是物。「我榮耀我的職事」這話（特別的關注點是其中的動詞）有好幾種譯法和解釋：**（一）**「我……以我的……職分為榮耀」（呂譯）、「我以此工作為榮」（金譯）。[22] **（二）**「我以之為榮並且努力以赴」。[23] **可是**，保羅通常是用另一個動詞來表達「以……為榮」這意思的（參〔例如〕：五 2b、3、11）。[24] 這一點不利於以上二說。類似（一）的譯法是，**（三）**「我尊我的職事為大、我使我的職事顯為大」；[25] 這譯法使人想起：詩人「稱耶和華／他為大」（詩三十四 3／六十九 30〔七十士譯本三十三 4／六十八 31〕），馬利亞說「我的心尊主為大」（路一 46〔原文 47 節〕），主耶穌的名「被尊為大」（徒十九 17，呂譯），以及保羅

21　δοξάζω. 參《羅》1.295 註 3。保羅用的是現在時態（cf. NRSV: 'I glorify my ministry'）；一些古卷用未來時態的 δοξάσω，強調保羅的決心（Dunn 2.651 n.b）（參思高：「我必要光榮我的職務」）。此語句可能是受到 ἐφ᾽ ὅσον = 'as long as'（參上面註 4 及所屬正文）這意識之影響所致（so Cranfield 2.560 n.1, followed by Schreiner 602）。

22　參鮑 2.69；TEV, CEV: 'I will take pride in my work.'

23　Moo III 691.

24　所用的動詞是 καυχάομαι；參《羅》2.38、41-42、84。

25　'I magnify my ministry': RSV, NKJV, NAS; BAGD 204 (s.v. 1). 按 Byrne 338, 339, 345 的解釋，保羅「尊他的職事為大」的意思就是，他努力使猶太人知道他在外邦人中間傳福音的工作何等成功——指出聖靈傾倒在新的外邦群體身上（參：十五 19a；林前二 4），以及由此而來的愛心、喜樂及平安——好使猶太人生出羨妒之心。Cf. NEB: 'I give all honour to that ministry when I try to stir emulation in the men of my own race'（留意 'when I try' 在此相當於 'by trying'）。

熱切的期待和盼望是讓基督在他身上「被尊為大」（腓一 20，呂譯）。可是，這些經文所用的動詞並不是保羅在本句所用的「榮耀」一詞；[26] 而且「尊……為大」在那些經文其實等於「讚美」之意，[27] 而此意思並不適用於本句。故此，這第三種譯法值得置疑。（四）「敬重」、「尊重／十分尊重」（新譯／當代）、「看重」（現中）[28] 都是可能的譯法，但需進一步的解釋。（五）路德將這話解釋為保羅誇耀自己正在對外邦人傳揚基督的豐盛；若藉著他的職事，外邦人領受如此榮耀的禮物，他就確實而鄭重地證明他的福音職事為榮耀的。[29] 但若這是保羅的意思，他為甚麼不乾脆使用「誇耀」的詞彙呢？[30]

最可取的解釋是：（六）保羅全心全意的、竭盡所能的、努力不懈地（西一 29；提前四 10；提後四 7；參：提前六 12；西四 12；亦參：林前九 25）[31] 履行他的職事。[32] 就如他臨別時對以弗所教會的長老所作的見證：「……有捆鎖與患難等待我。我卻不以性命為念，也不看為寶貴，只要行完我的路程，成就我從主耶穌所領受的職事，證明神恩惠的福音」（徒二十 24）。簡言之，保羅以外邦人使徒的身分敬重／榮耀他的職事，意即他竭力向外邦人傳福音使他

26　而是 μεγαλύνω.

27　參《腓》142-43。在詩三十四 3，思高（4 節）譯為「讚揚」，現中譯為「歌頌上主的偉大」。

28　Cf. NIV: 'I make much of my ministry'; NEB: 'I give all honour to that ministry'.

29　Luther 143-44. Cf. Motyer 139: 我們可從十五 17～19 得知保羅的意思。

30　參上面註 24 及所屬正文。

31　以上六節，原文皆用 ἀγωνίζομαι. 新約另外只出現二次（路十三 24；約十八 36）。

32　Cf. Thayer 157 (s.v. δοξάζω. 3); SH 324; Cranfield 2.560; Dunn 2.656 (endorsed by Stott 296-97); Fitzmyer II 612; Schreiner 595; Bell 116. 亦參俄利根（see Bray 292*a*）：做好他的職分的，就是尊他的職事為大（'magnifies his ministry'; 但參上面註 25 及正文有關此譯法的討論）；另一方面，隨便地、大意地從事的，就玷辱他的職事，為它帶來不利的評語。

們得救（參：林前九 22～23，十 33）。[33]

十一 14 「或者可以激動我骨肉之親發憤，好救他們一些人。」

「或者」二字（一 10 同）表示，本節表達了保羅竭力向外邦人傳福音時（13b～c）所存的期望，此期望能否達到是不肯定的，因為不是完全在保羅的控制之下。[1] 首句重拾第十一節末句的思想，只是以更明確的「我骨肉之親」[2] 取代了該節的「他們」；因此，「激動我骨肉之親的羨妒」（呂譯）[3] 的意思就像該節末句一樣：激動不信主的猶太人起來效法外邦人歸主。[4] 雖然動詞的主詞在這裏是保羅，不是第十一節的「救恩臨到外邦人」，但是在該節清楚的提示下，「我激動……」意即保羅期望透過「努力傳福音給外邦人使他

---

33 李保羅 2.154 認為：「從第十一節中與第十三至十四節的平行點來看，『我 glorify 我的職分』這句話是與『救恩臨到外邦人』（使他們有機會信主）」相當的。『我 glorify 我的職分』就是保羅『向外邦人傳福音使他們有機會信主』的意思。」

1 Cf. BDF §375;《羅》1.214。另一種、類似的講法是，二字所表達的是「一種較輕的目的」（McKay §17.7）：「希望藉此激發我的骨肉……」（當代）；cf. Porter 216: 'if I might somehow . . .' Käsemann 306 則認為，二字並不提示謙遜或懷疑，而是表達一種圓滑的謹慎：保羅暫時不「攤牌」（參下面註 11）。

2 μου τὴν σάρκα（直譯：「我的肉」）= τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα（九 3）（Wilckens 2.244）。以 σάρξ 字指親戚，可參（例如）：LXX 創二十九 14，三十七 27；利十八 6，二十五 49；十九 2；撒下五 1。

3 動詞 παραζηλώσω 在形式上可能是（甲）未來時態直說式語法，或（乙）過去不定時時態假設式語法（14b 的 σώσω 同樣有這二個可能）。Wallace 707 及 Bell 116 認為是（甲），McKay §17.7 認為是（乙），Cranfield 2.560 n.6（活泉 179）不作決定。後者指出，εἴ πως 在新約出現另三次，隨後的動詞一次為祈願式語法（徒二十七 12），一次為（甲）（羅一 10）；餘下的一次（腓三 11）像本節一樣模稜兩可，只不過 12 節的 (εἰ καὶ) καταλάβω 是（乙），因而 11 節的 καταντήσω 可能也是（乙）（MHT 1.187 視之為商討式的假設式語法〔deliberative subjunctive〕）。若必須作出決定（此決定完全不影響經文的意思），筆者會根據羅一 10 較清楚的提示，將本節的 παραζηλώσω 視為（甲）。

4 見十一 11 註釋倒數第二段（上面 516-18）。

們得救」來激動不信的猶太人起來效法外邦人歸主。[5]「好救他們一些人」意即使他們中間有一些人也歸信基督，因而得救（參：林前九 22；亦參七 16）。[6] 這裏有一個有趣的對比：保羅要激動他們起來效法外邦人歸主的是「我骨肉之親」，即是他不信的同胞整體，但他期望要使他們得救的卻是「他們中／當中的一些人」（金譯／現中）。[7] 二者的差異也許可以解釋如下：保羅盼望可以激動他所有不信的同胞起來效法外邦人歸主，但他現實地表示，他的外邦宣教工作實在的果效只能使一些猶太人得救；這等於說，只有一些猶太人被「有效地」激動起來效法。

5　Nanos 248-49 強調，保羅期待會激動猶太人的羨妒的，不是外邦人的得救此事本身，而是保羅的「職事」。保羅假定，他的同胞會從他向外邦人傳福音所獲致的成功看出，他們猶太人本身的普世性盼望正在實現（儘管不像他們所預期的，他們在此事上並無參與）；因此他們會對保羅的職事產生羨妒之心，從而對福音的宣稱（即以色列的盼望已在基督身上實現了）作出正面的新評估。作者進一步解釋（250）：外邦人的得救標誌著神的應許獲得兌現，萬國將要到來敬拜以色列的神作為獨一真神；這本應引起極大的歡欣。可是，外邦人得以有分於末世的福澤並非透過他們猶太人的工作，而是透過保羅（作為猶太人的代表）的職事，這表示他們是在所應許的福澤之外，是在末世的咒詛之下，保羅則體現了以色列要成為外邦人的光這個特權。就是這樣，保羅希望他們對他的職事所產生「一種正面的、競爭性的羨妒」（'a kind of positive competitive jealousy'），會使他們如在睡中醒過來，認識時勢，不再繼續不信（23 節）。筆者沒有被這理論說服，因為 11b～c 已明白地建立了「救恩臨到外邦人」與「猶太人被激動起來效法」的直接關係（前者要導致後者），因而保羅在 14 節說他要藉著他的職事激動他的同胞這話，應自然地按 11 節清楚的提示理解為：他要藉著努力向外邦人傳福音使他們得救，使猶太人被外邦人的得救激動，起來效法他們歸信基督，以致得救。若這是正確的解釋，則伯拉糾的解釋——保羅總會在猶太人面前如斯表現，以致他們想要效法他（see Bray 292*b*）——便更值得置疑。

6　Wilckens 2.244 稱「救一些人」為宣教用語。Cranfield 2.561 認為「救」在此意即「使之歸信」（'convert'）。Dunn 2.657 對此提出異議；他認為「救」字仍沒有完全失去其末世性福澤之意，因保羅是以神的末世救恩一個「代理人」的身分來「救」人，其職事實在是引致救恩此高潮的最後之舉的一部分（'[his] ministry is actually part of the final act leading into the climax of salvation'）。此說有賴作者對 15b 的解釋；但後者是有疑問的（見十一 15 註釋第七段〔下面 545-46〕）。

7　Michel 347.

「一些人」顯然不僅是字面意義的「幾個人」（思高），但是此外還有其他的解釋：（一）「一些人」這講法表示，保羅並不預期，藉著他的見證會有大量的猶太人歸主，而是這裏一個，那裏一個。[8]（二）保羅說「救他們一些人」只是為了他的外邦基督徒讀者的緣故。其實這是一種「少報」，因本節的上下文提到以色列的「豐滿」和「被接納」（12、15 節），又在本章稍後提到以色列的「重新接上」和「全家得救」（23～24、26 節），即保羅是在這種思域內理解他的宣教工作的。[9]（三）「有些」在三章三節（思高）是指絕大多數的不信的猶太人，又在本章十七節（現中）指絕大部分已被折下來的樹枝（代表不信的猶太人），可見「一些人」在本節不一定是指很少的數目；所指的乃是一個不確定的數目。[10] 事實上，保羅預期他個人會藉著他的西班牙宣教工作引進外邦人的「滿數／全數」（25 節，呂譯／思高），以色列的羨妒會達到頂點，以色列亦會因此回轉而得救；但事實證明保羅這末日觀是錯誤的，他所預期的並沒有發生。[11] **最中肯的解釋是：（四）「拯救他們中／**

---

8 Motyer 171. 作者由此推論（171-72），今天向猶太人做見證最好的方法是以個人的友誼為基礎；大型佈道會並不合適。

9 Rese, 'Römer 11' 428.「少報」即 'understatement'. Robinson（'Romans 9-11' 95）則認為保羅這謙遜的話是由於他不欲被視為霸佔彼得的地盤（參：加二 7～9）。

10 Bell 161. Cf. Munck 123-24; Munck, *Paul* 45-46; 作者說，本節的 τινές 使我們想起九 6 和十 16 的 οὐ πάντες.

11 Bell 336-39, 349, 350-51.（1）Kim（'Rom 11.25-6' 414-15）認為，保羅對自己作為外邦人的使徒之理解包括兩方面的責任：先是引進「外邦人的全數」，然後藉此引致以色列至終得救；cf. J. M. Scott, *DPL* 804*a*. Käsemann 306-7 也是認為，保羅把自己看成主再來的先驅；他預期他的職事會導致以色列的歸主（25 節及下）。Bell 提出他認為「證實了」保羅會個人引進外邦人的滿數此命題的兩點理由：（a）保羅相信，福音一經在西班牙被傳揚，外邦人的全數便已被引進來了（336-38）；（b）保羅預期主會在他去世之前便再臨（338-39）。筆者認為兩點都是證據不足，不能成立。關於（b），可參《帖前》358-60 的討論。（2）Best（Review）在其對 Bell 一書的評閱中提出這兩個問題：若保羅對於「他自己在神救贖以色列的計畫中所扮演的角色」的理解是錯

當中的一些人」（金譯／現中）[12] 這話表示，保羅冷靜地正視他的職事，沒有為這職事的成功作出過分的聲稱，也沒有表明本節所說「激動我骨肉之親的羨妒」在因果上或在時間上跟以色列的「豐滿」（12c）的關係是甚麼；他只是預期，藉著他向外邦人的宣教工作，他的同胞中會有「一些人」被激起羨妒之心，起來效法外邦人的信主而歸向基督。[13]

有釋經者認為保羅這話（本節）有點令人震驚，因為這位外邦人的使徒似乎將外邦人的歸主看為並非目的本身，而是使以色列歸主的中途步驟。[14] 可是，「或者」二字並不表示，所引介的這句話表達了保羅宣教工作的真正或唯一（甚或只是主要）的目標，彷彿他向外邦人宣教只是他暗地向同胞傳福音的方法似的；保羅的意思乃是，他向外邦人宣教不能被視為暗示他已將他的同胞置之不顧，

的，則他是否可能在「羨妒至終會引致以色列得救」這觀念上也同樣是錯的？羨妒是否歸信神的一個合適的動機？關於後者，參本節註釋末段的討論。

12　留意原文作 τινὰς ἐξ αὐτῶν.

13　Murray 2.80; Cranfield 2.561 (with n.3); Moo III 692; Dunn, 'Paul' 269; *Theology* 523 n.118. Cf. Harrison 120（海爾遜 253）；Mounce 210 n.98; Morris 410; Ziesler 276. Schreiner 596 指出，在十一3和十一17，文理清楚表明「一些」是指大多數的猶太人，但在本節並無這種文理方面的指示。
在十一7，保羅曾把他當日的以色列人只分為兩種：（甲）「得著了」義（留意動詞的過去不定時時態）的「蒙揀選的人」（7b），和（乙）被神使之硬心的「其餘的人」（7c）。根據邏輯推理（或簡單的數學計算），「其餘的人」就是籠統的「以色列人」整體（7a）減去其中「蒙揀選的人」所剩下來的以色列人（參十一7註釋註22所屬正文），而他們都是因不信而被神使之硬心的人。不過，這似乎只是一種籠統（而非絕對精確）的講法，因為：本（14）節表示保羅預期，他的同胞中會有「一些人」相信福音（見正文〔上面487〕）；保羅也直接的向猶太人傳福音，為要使他們得救（參十一13註釋第二段〔上面529首段〕末）。**由此可見**，保羅當日的猶太人其實可分為三種：（甲）已信主的猶太人（7b）；（乙）因不信福音而被神使之硬心的猶太人（7c）；（丙）尚未聽聞福音的猶太人——有人會信，有人會不信。

14　Brown, 'Romans' 571. Cf. Hafemann, 'Romans 11:25-32' 52: 'To be a gentile Christian is thus to derive one's existence *from* Israel and to find the earthly purpose of one's existence in relationship to Israel.' 這句話的前半部分（正確地解釋；參：18節；約四22）尚可接納，但其後半部分值得置疑。

相反的，他熱切地盼望他的宣教工作其中一個結果就是，有一些以色列人得救。[15] 換句話說，保羅很清楚知道他主要的召命是傳福音給外邦人，只是他同時以他整個「外邦人的宣教工作」為達到進一步的目的之法；這進一步的目的就是：叫以色列認識到外邦人正有分於神所應許給以色列的救恩，因而被激起羨妒之心，起來效法外邦人的歸主，自己也因信而得救。[16] 在這意義上，保羅向外邦人的宣教工作同時是間接地對以色列的宣教工作；[17] 這事的自然含義就是，他把受託傳福音給外邦人這工作做得越好，他當代的猶太人因為看見外邦人信主蒙福而被激動起來效法的可能性便越大。[18]

又有釋經者認為，保羅在這裏（11、13～14 節）的陳述——以色列看見外邦人有分於神的救恩而被激動起來效法——是個「大膽和不能證實的理論」，隨後的歷史並沒有使這理論變得較可信；保羅則願意存著樂觀的態度等待末日的證明。[19] 另一釋經者認為保羅

---

15 Dunn, 'Paul' 269; Dunn 2.669. Cf. Moo III 691 n.45; Cranfield 2.560; 鮑 2.70。*Pace* Johnson, 'Romans 11' 97: 保羅指出，對他來說，外邦人的命運並不是他的至終關注，猶太人的「全體都包括在上帝的拯救裏面」（12c，現中）才是；Johnson, 'Romans' 360: 外邦人歸主——及保羅自己的職事！——的主要目的，是激發猶太人的羨妒，使他們也歸向主。在其否定保羅的外邦宣教工作只有次要目的之論證中，Chae 265-66 認為 13c 應連於 13b 而不是 14 節（參 KJV/TEV: 以大寫的 'If/Perhaps' 開始本節）；但這種二者只能擇其一的看法是不必要的：εἰ πως 於新約出現的另三次（一 10；腓三 11；徒二十七 12），二字所引介的一句皆可自然地連於在前的一句，在本節也不例外（即 14 節可自然地連於 13c）。

16 依次見：Wright, 'Romans 9-11' 248; Longenecker, 'Romans 9-11' 106. Robertson（'Romans 11' 215）指出，救「一些人」和「餘民」（5 節）是彼此相關的觀念：保羅的盼望（藉著他的事奉使「一些人」得救）是基於在所有的時代皆有一「餘民」存在這原則。作者（216）又認為，以色列的「豐滿」（12 節）就是「按恩典的揀選所留下的餘數」（5 節，呂譯）在歷史中的總和。

17 Cf. Munck, *Paul* 43; Bruce, 'Salvation History' 87; 'Paulinism' 13; Leenhardt 283.

18 Ellison 85. Cf. Murray 2.80.

19 Morgan 56. Harrington 111 認為，我們如今很難認真地看待「羨妒」這個主題，儘管那是保羅的一個神學結論。

的論證是「奇怪及在神學上乏力」的，他問道：保羅曾在歷史中見過這現象嗎？保羅是從何處找到這種「近乎基於心理學的歷史辯證法」的解釋之鑰匙的？[20] 不過，如上文所指出，這裏所呈現的宣教策略——以外邦人的歸信基督來激動猶太人起來效法——是基於保羅對十章十九節的引句（申三十二 21）所作的解釋。[21] 我們若認定保羅在這裏並沒有自視為要藉著他的外邦宣教工作引進以色列的「豐滿」及「全家得救」（12、26 節），他的預期只是「使他們中間有一些人得救」（新譯），[22] 那麼保羅的陳述便不是那麼「大膽」或「奇怪」的。至於（對外邦人生出）羨妒是否猶太人歸信基督的一個合適的動機，[23]（使猶太人對外邦人生出）羨妒是否保羅向外邦人傳福音的一個正確的動機，答案的關鍵在於認定「羨妒」在這裏有正面的意義：[24] 如斯托得所指出，羨妒的基本意義是「欲獲得別人有而自己沒有的一樣東西」，這羨妒是好是壞，在乎所欲獲得之物的性質，以及自己是否有權獲得它。若自己無權擁有它，它的性質又是壞的，羨妒便是惡的；但就討論中的情況而論，猶太人所羨妒之物是神的救恩，而這救恩又是神願意他們也像外邦人一樣享有的，因此，猶太人因羨妒外邦人獲得了救恩而起來效法，保羅預期他的外邦宣教工作會對猶太人產生這種果效，二者都不是錯的，後者反而可說是保羅職事的一個現實的動機。[25]

十一 15 「若他們被丟棄，天下就得與　神和好，他們被接納，豈不是死而復生嗎？」

---

20 Dinkler, 'Romans 9-11' 123*a*. 第二引句英文原作 '[this interpretation] comes close to a dialectic of history based on psychology'.

21 參十一 11 註釋倒數第二段（上面 516-18）。

22 參本節註釋首段後半（上面 535）。

23 參上面註 11 之（2）。

24 參十一 11 註釋註 49 所屬正文（上面 517）；亦參十 2 註釋註 7 所屬正文（上面 294）。

25 Cf. Stott 297.

本節與上文的關係有四種解釋：（一）保羅只是合乎邏輯地繼續講下去，沒有將此節緊繫於上文。（二）在上兩節的插入句之後，本節重拾第十二節的思想。（三）原文開首的「因為」一詞[1]表示，本節是支持第十三、十四節的，它解釋了為甚麼保羅作為外邦人的使徒可以特別想要激動他同胞的羨妒——因為以色列的復原會為所有的人帶來難以言喻的福澤。[2]**最好的看法**是合併後二個解釋：（四）本節一面重拾第十二節的思想，同時解釋了上兩節。[3]由於本節同時解釋了保羅為何如此渴望激起他同胞的羨妒，本節就不僅是重複第十二節；此外，本節的結構從第十二節的「若……何況」變成「若……豈不是」，本節的用詞也有別於第十二節：「他們的過犯／失敗」變成「他們被丟棄」（暫時沿用此譯法），「世人／外邦人的富足」變成「世界之與上帝復和」（呂譯），「他們的豐滿」變成「他們被收納」（暫時沿用此譯法），他們的豐滿所帶來「更豐富的福澤」（現中）變成「死而復生」。[4]

但譯為「他們被丟棄」和「他們被收納」的兩個原文詞語真的具這種被動的意思，抑或其意思是主動的「他們丟棄」和「他們接納」（即「他們的」是受詞所有格，抑主詞所有格）？這是本節第一個受爭議的釋經問題。另一個是，「死而復生」應按其字義解釋為指末日的復活，抑視為比喻性或隱喻性用法？

---

1 γάρ= 'For' (e.g., NEB, NIV, NKJV. NRSV, NAS). 中譯本沒有譯出此字，這似乎反映了譯者認為本節與上文的邏輯關係並不密切；參鮑 2.70。

2 依次見：（1）Morris 410;（2）Byrne 339; Kuss 800; Johnson, 'Romans 11' 97（後者引 Dahl [*Studies* 150] 的話稱 12 和 15 節為「類似的三段論法」〔'analogous syllogisms'〕）；（3）Cranfield 2.561-62; Bell 116; Schreiner 596; Dunn 2.657. *Pace* Motyer 140: 保羅摘要地陳述「基督教的宣教工作應優先考慮以色列（這樣做只戰略性）」的神學理由。

3 Cf. Käsemann 307; Schlier 331; Fitzmyer II 613; Moo III 692; Murray 2.80; SH 325; Wilckens 2.244. 參十一13註釋註 2 及所屬正文（上面 528）。

4 Cf. Moo III 692; Murray 2.81.

有釋經者反對「丟棄」這譯法，他認為原文名詞在本節所指的是猶太人的「（蒙受了）損失」；作者提出五點理由支持其說：[5]（1）原文名詞在新約只出現另一次，在該處無可置疑地是指「喪失」性命和「損失」一條船（徒二十七 22，呂譯、現中）；[6]（2）「丟棄」這意思在新約之後才首次有可考的證據；（3）「丟棄」這譯法使本節與第一節彼此抵觸；（4）與此詞對應的名詞（中譯「被收納」）是「獲利」之意；（5）本節上半與第十二節首二句在造句法上的平行有力地提示，此詞的意思與「過犯」和「失敗」有關。**可是**，（1）雖然這是個客觀事實，但此事實本身並不足以構成決定性的理由；（2）同字根的動詞在新約有一次是「丟棄」之意（來十35）；（3）這事實不利於「他們被丟棄」這種譯法，但這理由並不適用於另一個譯法：「他們（主動的）丟棄了」（見下一段）；（4）這聲稱值得置疑，尤其因為同字根的動詞在保羅書信出現五次，其意思都顯然是「接納」（現中：十四 1、3，十五 7a、b；門17）；（5）這也是事實，但這並不表示此詞的意思就是「損失」。**總言之**，此說的說服力不大，所舉的理由不足以推翻傳統的「丟棄」或類似的譯法。真正的問題是在於「他們的」是**受詞**所有格抑**主詞**所有格。

（一）本註釋所參考的中英文聖經譯本，以及絕大多數的釋經者，都把「他們的」視為**受詞**所有格，所指的就是不信的以色列被神丟棄；[7] 這被丟棄是暫時的。[8] 穆爾提出兩個理由支持這種立場：

---

5 Haacker, 'Röm 9-11' 218-19.

6 原文為 ἀποβολή，在 LXX 沒有出現，但在約瑟夫的《猶太人古史》3.314 也是指城市和殿的「損失」（Moo III 693 n.53）。同字根的動詞 ἀποβάλλω 在新約只出現兩次，分別指「扔掉」外衣（可十五10，現中）和「丟棄」勇敢的心（來十35；參《米》2.215-16）。

7 I.e., ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν = 'their being rejected / cast away' (LN 34.38 / JKJV).（此解釋自然的結果就是，ἡ πρόσλημψις 也是指他們的「被收納」；參下面註 19、20 及所屬正文。）Cf., e.g., BAGD 89 (s.v. 1); Thayer 60 (s.v. 1); SH 319; Barclay 147; Black 155; Schlier 332; Kuss 800; Dunn

（1）與「丟棄」相對的是下半節的「被收納」；雖然後者（原文為名詞）在新約出現僅此一次，保羅在下文用了同字根的動詞來指神和基督「接納」信徒（十四3，十五7b）；這就有力地提示，「被接納」是指猶太人被神接納，而相對的「被丟棄」也就是指猶太人被神丟棄。（2）保羅在本段強調，以色列現今的屬靈頑梗是由於神的作為：「上帝給了他們麻木的靈」（8節，呂譯），他們「被〔神〕折下來」（17節）。[9] **（二）**另一方面，有少數釋經者將「他們的」視為**主詞**所有格，「他們的丟棄」是指不信的以色列拒絕福音。[10] 用以支持這立場的理由如下：（1）保羅在上文曾明說，神絕對沒有棄絕祂的子民（1～2、11節）；不錯，神使不信的大多數猶太人屬靈的心硬化（7節），但是沒有棄絕他們。神暫時丟棄了以色列這觀念，要被讀進經文裏去。（2）本節上半與第十二節首二句在造句法上的平行有力地提示，這裏的「丟棄」是以色列丟棄福音。（3）文理強調以色列的責任：他們的「失足」、「過犯」和「失敗」（11a、12a、b）；他們「被折下來」是因他們的不信（17、20、23節）。[11] 兩種立場比較之下，筆者認為**後者的理由較強**：關於

2.657; Schreiner 595; Bell 116; Hofius, 'Romans 9-11' 33; G. Schneider, *EDNT* 1.125*b*; Marshall, 'Reconciliation' 267; 污泉 179：「『他們』是受詞所有格，作為『丟棄』的直接受詞。」按一般的理解，以色列是因他們的不信而被神丟棄（e.g., SH 325），但 Schlier 329 將以色列的被丟棄視為顯明於他們的「失足」（11節）或成為頑梗不化（7節）。

8 Cranfield 2.562; Schreiner 597; Given, 'Romans 11:1' 95-96 n.24.

9 Moo III 693.

10 So, e.g., Dinter, 'Paul' 49a; Donaldson, 'Rom 11:12' 93 n.50. Cf. Evans, 'Romans' 127. Haacker（'Röm 9-11' 219）也是認為，αὐτῶν 很可能是主詞所有格。

11 這些理由見：Fitzmyer I 861*a* (§108); Fitzmyer II 612 (cf. Fitzmyer III 178); Donaldson, 'Israel' 352 n. 4; Chae 255-56.（此解釋自然的結果就是，ἡ πρόσλημψις 也是指他們的「接受（福音）」；參下面註21及所屬正文。）關於（1），Schreiner 597 則批評 Fitzmyer「單一向度的解讀法」（'he reads the text one-dimensionally'）；史氏認為，保羅在此數章並不否認有一些猶太人是被神丟棄的，他的論點乃是，他們沒有被永遠丟棄，只是暫時被置於一旁。

（一）之（1），有關的動詞在保羅書信出現的另三次（十四 1，十五 7a；門 17）都是指信徒之間的接納（參較：徒二十八 2），在使徒行傳有兩次（二十七 33、36）用來指「吃」東西（即是取食物來吃）；這就是說，原文這動詞有多個意義，它其中兩次的用法（十四 3，十五 7b），不一定支持本節的名詞也是用在同一意義上。關於（一）之（2），文理更強調以色列的不信，這正是神給他們麻木的靈、把他們折下來的原因。

以色列不信福音的一個結果就是「世界之與上帝復和」（呂譯）；這話基本上重複了上文「因為他們的過犯，救恩就臨到外族人」（11b，新譯）那句話以及第十二節首二句的意思。[12]「與上帝復和」原文只是五章十一節的「復和」一詞；[13] 它在這裏有四種解釋：**（一）**所指的是世界藉著基督之死在**客觀**意義上與神復和，即是「基督在十字架上受死，滿足了神正義的要求，使神對人的態度改變了，不再與人為敵了」。**（二）**所指的是信徒歸主時**實在**的與神復和；以色列的不信使外邦人整體得以經歷基督使人與神復和的工作所帶來的好處。**（三）**所指的是外邦人在主**觀**意義上與神**及**與猶太人復和，因基督已將外邦人與神之間，以及外邦人與猶太人「中間阻隔的牆壁」拆毀了（弗二 11～16）。**（四）**保羅無疑想到基督之死所成就客觀意義上的復和（五 10），但保羅若被人問及，他很不可能會排除主觀意義的接受復和（林後五 18～20），或與神復和的世界包括猶太人與外邦人彼此復和（弗二 16）。類似的解釋是，保羅在這裏的籠統講法可包括三個解釋在內：猶太人與外邦人之間的復和、外邦人的與神復和，以及全世界藉基督的補贖工作得

---

12 參十一 11 註釋第六至十段（尤其是第十段）（上面 513-16〔尤其是 516〕）。

13 καταλλαγή. 參《羅》2.72 首段（尤其是註 13）。

以與神復和。[14] **筆者認為**，由於（1）「世界」很可能是指外邦世界，如在第十二節，[15] 又由於（2）動詞「復和」在五章十節的上、下兩半依次指神的復和行動（客觀事實）及信徒與神復和的主觀經歷，（3）而本節的名詞「復和」在五章十一節同時包含神在基督裏所完成的復和行動（客觀事實）及信徒因信進入了與神復和的狀況中（主觀經歷）；[16] 因此，「世界之與上帝復和」很可能是指外邦人藉信接受了神所完成的、客觀意義的復和行動，經歷了主觀意義的與神復和。[17]

在下半節，「他們被接納」的原文 [18] 引起了和上半節「他們被丟棄」的原文同樣的問題，即是原文的詞語真的具這種被動意思，抑或其意思是主動的「他們接納」（即「他們的」是受詞所有格，抑主詞所有格）？配合著上文對「他們丟棄」一詞（指以色列不信福音）的理解，**筆者贊同**主詞所有格的解釋：「他們的接納」可能不是指以色列的被神接納 [19] 進入神的國、彌賽亞的國度或信徒的群

---

14 依次見：（1）Cranfield 2.562; 鮑 2.70-71（引句出處）；Marshall, 'Reconciliation' 266;（2）Moo III 693-94 with n.58;（3）Stott 298; 引句出自弗二 14（思高）；（4）依次見：Dunn 2.657, cf. 670; Morris 410.

15 So Moo III 694; Schreiner 597.

16 依次參《羅》2.78、85-86。

17 這立場基本上與正文的（二）相同。H. Merkel（*EDNT* 2.262*b*）說，「世界之與上帝復和」應理解為「復和的職分」（林後五 18，呂譯）的結果。關於後者，可參《羅》2.73-77。

18 ἡ πρόσλημψις. 此詞是與上半節的 ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν 平行的，因而可能相當於 ἡ πρόσλημψις αὐτῶν（so Moo III 694 n.59）。πρόσλημψις 在新約出現僅此一次；關於這拼法內的 μ 字（Thayer 548 的拼法是 πρόσληψις），可參 BDF §101（s.v. λαμβάνειν）。

19 採「被神接納」的釋經者包括：BAGD 717 (s.v.); LN 34.34; G. Delling, *TDNT* 4.15; B. Siede, *DNTT* 3.751; *EDNT* 3.175*b*; Black 155; Morris 411; Schreiner 592; Barth, 'Romans 9-11' 38. 參上面註 7。Robertson（'Romans 11' 211）認為以色列的「被收納」是指他們藉著保羅的傳道工作而得救（14 節）。

體，[20] 而是指以色列接受福音。[21] 隨後的詞語——「除了轉死為生（，又能是甚麼呢？）」（金譯）[22]——引起了本節第二個主要的釋經問題：這裏所說的「死而復生」是指甚麼？

此詞原文直譯可作「從死人中出來的生命」，呂譯作「生命從死人中活起來」。主要的解釋分為兩種：（一）所指的是末日的復活。[23] 得出的意思即是，以色列的歸主或被神接納將會是末日復活的前奏，是與基督的再臨同時發生的；[24] 換言之，以色列歸主是救恩歷史的最後之舉，當猶太人與那些「在基督裏」的人聯合起來時，那事件就是末日的來臨之開始。[25] 用以支持這第一種解釋的理由包括：（1）「從死人中」一詞在新約他處總是指身體的復活（唯一的例外是羅六 13；弗五 14）；[26]（2）本節的辭令式結構要求，末句所指的是超越前一句的；就如在五章九、十兩節復和與稱義導致末日（最後的審判中）得救的高峰，照樣在本節「死而復生」是比

20　依次見：（1）Thayer 548 (s.v.); SH 319;（2）SH 325;（3）Cranfield 2.562.

21　So, e.g., Fitzmyer II 612; Donaldson, *Paul* 222. 參上面註 11。

22　τίς . . . εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν.「甚麼」本應為中性的 τί（例如：2、4、7 節），在這裏卻用了陽性或陰性的 τίς 表達，李保羅 2.153 說「是受了在上面的 καταλλαγή（「接納」，陰性字）一字的影響（attraction）」所致（但 καταλλαγή 的意思並不是「接納」）：鑑於 κόσμου 比 καταλλαγή 更接近 τίς. 筆者倒認為引起此「影響」的較可能是 κόσμου 一字——甚或是在後的 ἡ πρόσλημψις.

23　E.g., R. Dahelstein, *EDNT* 2.461*a*; SH 325-26; Barrett 199-200; Black 155-56; Cranfield 2.563; Kuss 800; Moo II 1148*a-b*; Wilckens 2.245; Motyer 140-41; Hume 167; Harrington 110; Davidson-Martin 1038*a*; Martin, *Reconciliation* 134; Dunn, *Theology* 524; Volf, *Paul* 173-74; Barth, *CD* 2/2 283; Davies, 'Paul' 725.《羅》2.265 說，「所指的也許是最後的復活」；但見下文的討論。

24　Cf. Schreiner 592; Bruce 205; Byrne 339-40; Donaldson, *Paul* 222; 'Rom 11:12' 90; Johnson, 'Romans 11' 97; Harrington, 'Romans 9-11' 63; *Israel* 53. 魏司道 274：「猶太人的改宗基督將帶出基督自天降臨與死人的復活。」

25　依次見：Käsemann 307; Davies, 'Romans 11:13-24' 154 (cf. 'Israel' 133).

26　Moo III 695 認為，羅六 13 的 ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν 一詞內的「像」字表示此詞是隱喻性用法，因而間接地見證了 ἐκ νεκρῶν 通常指身體的復活。但 ὡσεὶ 在這裏的意思可能是「因（你們實在是）」；參《羅》2.263-64。

「世界之與上帝復和」更奇妙的事，前者只能指末日的復活。（3）保羅在本大段（九～十一，尤其是十一 11～32）深受猶太啟示文學的末世觀之影響，其中一個標準的看法認為，以色列的復興將會引進末日的大結局。[27] 反對這第一種解釋的主要理由是，若保羅在這裏所指的是死人復活，為甚麼他不用他慣用的「死人復活」這詞語，[28] 反而以「從死人中出來的生命」這麼不尋常及較籠統的詞語來指如此明確的事件？[29] 鑑於此點，這第一種解釋的一個變體是說，此詞所指的不是死人復活本身，而是復活後的新生命；或是說，所指的是死人復活**以及**由復活開始並繼續下去的、復活者與神及基督相交中的生命。[30]

（二）「從死人中出來的生命」是比喻式／隱喻式講法，所指的是**屬靈意義**上的「從死人中復活」（新譯）。用以支持此解釋的主要理由是：（1）「生命」一詞可指在基督裏的新生命（例如：五

---

27 以上理由見：Dunn 2.658; Moo III 695-96（「末日的大結局」英文原作 'the eschatological consummation'）；Schreiner 599 with n.13. 關於第（3）點，Witherington（*Jesus* 122, 引 D. C. Allison 的見解）認為，兩約之間的猶太文獻有時呈現這樣的模式：當代的以色列沒有打中目標，需要悔改；她會在終局來臨之前悔改；當她悔改時，終局便會來臨；然後救恩會臨到外邦人。保羅修改了此模式來容納這個觀念：在以色列大體而言悔改相信之前，外邦人已這樣作了。Cf. also D. C. Allison, as reported in *NTA* §30(1986)-237.

28 ἀνάστασις νεκρῶν（一 4；林前十五 12、13、21），ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν（林前十五 42）。參《羅》1.181-82 註 15；《腓》374 註 196。

29 Cf. Hodge 366; Stott 298; Harrison 121（海爾遜 253「雖然像這樣明確的一件大事是極普遍的」是英文原句 'though it is strangely general for such an explicit event' 之誤譯）。斯托得（同上）提出另一個反對理由：並無證據顯示「保羅真的相信他自己對猶太人及外邦人的職事將會引發主的再來及末日的復活」。不過，引句所代表的意見並不是這第一種解釋固有的一部分；例如，Dunn 接受這種解釋（見上面註 23），但他並不接受引句的見解（見十一 14 註釋註 13 及所屬正文〔上面 537〕）；穆爾是另一個例子（同上，並見下註及所屬正文）。

30 依次見：Moo III 695 (cf. Schlier 331); 及 Bell 117-18. Cf. BAGD 341 (s.v. ζωή, 2 b β): 'life for those who have come out of the state of death'; Thayer 274 (s.v. 2 b): 'life breaking forth from the abode of the dead'.

18，六4），同字根的動詞「活」字可以有這種宗教意義（例如：六11），「死」字也可以具比喻性意義（同上）。[31] 更為重要的，六章十三節的「從死者中復活」（思高）一詞與本節的「從死人中出來的生命」在原文幾乎是一樣的，只是前者用動詞「活」字，後者用同字根的名詞「生命」。[32] 該節所指的是屬靈的新生命，因而本節此詞很可能也是比喻性用法。[33]（2）文理所論的是（以色列的）歸主和得救，不是末日的復活。[34] 在這「比喻性用法」的前提下，[35] 這詞仍有不止一種解釋：**（二 A）**若猶太人接受福音，他們就等於從死人中復活；藉著與基督認同，他們就脫離死亡，有分於此認同所帶來的新生命（參六4）。[36] **（二B）**在人類歷史終結時，以色列將要經歷靈性的大復興；第十二節和第十五節的平行提示，這詞所指的即是以色列的「全數」所指的：以色列藉信接受福音可被描寫為「復活」。[37] 以上兩個解釋都不大可能是正確的，因為本節與第十二節的平行，以及本節上半的邏輯本身，二者都提示此詞所指的是以色列的歸主所要帶給外邦世界的、更大的福澤；[38] 這更大的福澤是由以色列的歸主而起的，因而有別於以色列的歸主本身。**（二**

31　原文依次為：ζωή. ζάω. νεκρός. 依次參《羅》2.159, 205, 255.

32　原文依次為：ἐκ νεκρῶν ζῶντας（六13），ζωὴ ἐκ νεκρῶν（本節）。

33　Cf. Murray 2.83; Leenhardt 285 1st n.《羅》2.263-64 將六13 該詞解釋為信徒在法律意義上被神視為與基督一同復活了；即該詞並不是指按照字義的復活。

34　Fitzmyer II 613; Chae 268.

35　Edwards 267 也是採比喻性解釋。參活泉 180：「也許他講這段話只是作個比方而已」（即並非真的指死人復活）。Cf. also Hodge 365; Bruce, *Christianity* 321; Grayston 99.

36　Fitzmyer I 861*a* (§108); Fitzmyer II 613; Fitzmyer III 178, 179. Trocmé（'Jews' 154）解為指一些猶太人勝過他們（對福音）的懷疑。

37　Mounce 219-20; cf. Ziesler 276-77. Cf. also Wright, 'Romans 9-11' 247-48: 以色列的歸主而得救有如復活。亦參鮑 2.71: 指「以色列人……靈裏的復興」。

38　*Pace* Meyer 1159*a*: 作者認為難以決定這「死而復生」是神給猶太人抑外邦人的恩惠；二者皆有賴同一位賜生命的神（參四12）。

C）所指的是以色列（保羅似乎想到比現今的「餘民」更多的以色列人）歸主所要帶給全世界的、前所未有的靈性上的復興，因福音的工作將獲得極大的發展及成功；以色列（比餘民為數更多的以色列人）的改變，將要成為一股強大的屬靈動力，使外邦世界獲得難以想像的福澤。[39]

（二）的理由之（2）不是駁不倒的：本大段（九～十一）所關注的是神在救恩歷史中的計畫，故可合理地預期，保羅會在這裏的描述包括此計畫的頂點。下文的論證（25～32 節）及讚頌（33～36 節）給人的印象是：確是這樣。不過，這反駁需要倚賴較廣的文理多過本節較接近的文理，而且該段（25～32 節，尤其是 26～27 節）提到基督的再臨這見解是有疑問的。[40] 嚴格地說，（二）的理由之（1）本身也不是決定性的；因為，若同一個字在同一段文理中可以有不同的意義（如「律法」於三 21a、b，又如「義」於三 21～22、25～26），[41]「從死人中出來的生命」就更不一定要根據在不同文理出現的「從死者中復活」（六 13）一詞來解釋了。不過，在前者並非保羅指復活的慣用詞這事實底下，理由（1）就變得不容忽視。因此筆者認為，（二）比（一）的理由較強，而（二C）是最可能的解釋。反對（二）的主要理由是：此解釋與下文第二十五、二十六節不符，因為後者表示，「外邦人全數」（25 節，思高）歸主，將要在以色列的大部分人得救之前發生；換句話說，「全以色列都要得救」（26 節，新譯）是在「外國人的滿數都進了來」（25 節，呂譯）之後；因此，在以色列得救之後，再沒有空間給世界的屬靈復

39 Cf. Calvin 248; Denney 679*b*; Murray 2.84; Ellison 84-85; Morris 411; Harrison 121; Ladd, *Theology* 562. Stott 298-99 認為保羅在這裏也許是回望以西結之異象（結三十七 3 及下：枯骨復生），把它應用在外邦世界身上。

40 參十一 26b～27 註釋第五至八段（下面 643-47）。

41 參《羅》1.477、508。

興在其中發生，所餘下的事件就只有末日的大結局。[42] 不過，此異議假定了「全以色列都要得救」是指不信的以色列整體要在末日大結局之前得救，又從而假定了全以色列的得救與外邦人的得救二者間一特定的關係，而這兩點解釋都有待商榷。[43]

本節末句（像 12 節末句一樣）引起了一個重要的問題，那就是，本句的性質是預言將要發生的事，抑或只表達保羅的願望？雖然多數釋經者認為是前者，但亦有認為本句只是一種假設：**假如**以色列整體歸主，便會帶來難以想像的屬靈福澤。[44] 再一次，筆者贊同多數釋經者的意見；進一步的解釋請參下文（十一 25c～26a 註釋之下「第二子句〔25d〕」的討論，尤其是末段）。[45]

十一 11～15　保羅在本段的思路有如一條鏈子，由三個圈環組成：（一）透過**以色列**的「失足／過犯／失敗」（11a／11b、12a／12c）＝拒絕福音（15a），「救恩／富足／與神復和」已臨到外邦世

42　Cranfield 2.563; Moo III 695; Schreiner 599; Bell 117-18; Munck 126-27.

43　Schlatter 323 = Schlatter (E) 222 認為，保羅並沒有觸及這個問題，即以色列的復原（甲）與主再來之事件（複數）（乙）在時間上及在因果關係上是如何相連的。詳見十一 25～27 的討論，尤其是十一 26a 註釋（下面 599-652，尤其是 618-39）。

44　Cf. Fitzmyer III 178: 'If . . . Israel *were* to come to accept the gospel, that *would* mean for it a passage from death to life.'（斜體為筆者所加。）Cf. also Chae 268: 'we may note the strong possibility that Paul asserts . . . that if (*it were actually happening*) the Jewish rejection of the gospel has brought the reconciliation of the world, then "life from the dead", that is, "the greatest blessing imaginable", *would* accrue to the Gentiles if (the full number of) the Jews *accepted* Jesus as the Messiah.'（斜體為筆者所加。鑑於作者已將與本節平行的 12 節的上半〔12a～b〕解為實在發生了的事〔Chae 262〕，筆者猜想引文的 'it *were* actually happening' 是 'it *was* actually happening' 之誤。）

Cosgrove（'Romans 9-11' 280）指出，至少在 11～24 節這一段裏，保羅並沒有明說以色列整體將會得救。他只是邀請他的外邦讀者思想「猶太人全體都包括在上帝的拯救裏面」（12 節，現中）之可能；他這樣做是使用了「（與讀者）同商討」（'co-deliberation'）的辭令伎倆，此伎倆叫讀者感到問題是懸而未決，這種懸疑在 25 節及下才以頗為隱晦的方式解除。

45　見下面 610-18，尤其是 617-18。參十一 12 註釋末段（上面 526-27）。

界（11b／12a、b／15a）。（二）外邦人的得救會激起以色列羨妒之心（11c，參 13～14 節）使他們起來效法外邦人接受福音（15b上），從而導致他們的「豐滿」（12b）。（三）以色列的豐滿會為外邦世界帶來更大的屬靈福氣（12c、15b下）。[1]我們將會借助於這裏的思想來解釋下文第二十五、二十六節那「奧祕」的意思。[2]

b 外邦信徒斷不可誇口（十一 16～24）

16 所獻的新麵若是聖潔，全團也就聖潔了；樹根若是聖潔，樹枝也就聖潔了。

17 若有幾根枝子被折下來，你這野橄欖得接在其中，一同得著橄欖根的肥汁，

18 你就不可向舊枝子誇口；若是誇口，當知道不是你托著根，乃是根托著你。

19 你若說，那枝子被折下來是特為叫我接上。

20 不錯！他們因為不信，所以被折下來；你因為信，所以立得住；你不可自高，反要懼怕。

21 神既不愛惜原來的枝子，也必不愛惜你。

22 可見 神的恩慈和嚴厲，向那跌倒的人是嚴厲的，向你是有恩慈的；只要你長久在他的恩慈裏，不然，你也要被砍下來。

23 而且他們若不是長久不信，仍要被接上，因為 神能夠把他們重新接上。

24 你是從那天生的野橄欖上砍下來的，尚且逆著性得接在好橄欖上，何況這本樹的枝子，要接在本樹上呢！

十一 16 「所獻的新麵若是聖潔，全團也就聖潔了；樹根若是聖潔，樹枝也就聖潔了。」

本節有承上轉下的功用，是保羅的論證從上一小段（11～15 節）轉到下文（17～24 節）的橋樑：一方面，本節支持[1]上一段所隱

1 Cf. Stott 295. 參較 Howell. 'Mission' 110; Moo III 684.

2 參下面 617-18 一段，634-35 之（三 E）。

1 KJV, NKJV 在本節開首的 'For' 反映了異文 γάρ 字，後者可能是由於抄寫員看出本節這種功用而起的（so Cranfield 2.563 n.2）。

含（或間接表達）的命題，即以色列並非沒有將來可言，而是仍有「豐滿」和「接納（福音）」（12c、15b）之可能；另一方面，本節下半的圖像為隨後的論證鋪路。[2] 由於本節與下文的關係比與上一段的關係較明顯和密切——樹根與枝子的圖像在下文佔了顯著的地位——本節也許應視為本段的開始，多過是上一段的結束。[3] 與此同時，本節與下文的關聯是在樹根和枝子的圖像所提供的詞語上，多過在實質的內容上；本段下文的部分內容其實有損於「樹根若是聖潔，樹枝也就聖潔」這話（因為仍有枝子被折下來：17a、19～21節），這似乎表示，本節（並無提出理據支持）的聲稱之要旨，是要在上一段所作有關外邦人的正面申述（12、15 節）之後，提出保持平衡的另一因素，藉此引介下文對外邦信徒所發出「不可向舊枝子誇口」（18 節）的警告和勸勉。[4]

本節所引起主要的釋經問題共有四個：一、獻上的新麵使全團聖潔、聖潔的樹根使樹枝聖潔這種觀念來自何處？二、在本節兩個平行的圖像中，新麵與全團、樹根與樹枝這四項分別所指的是甚麼？三、兩個圖像所指的是否相同？四、「聖潔」在這裏又是甚麼意思？以下將會按部就班，依次處理這些問題。

上半節圖像的背景無疑是神對以色列民的指示：他們「要用初熟的麥子磨麵，作餅……當舉祭獻給耶和華」（民十五 20～21）。[5] 此律例的意思是，以色列人要從每一團新的麥麵或所烤成的餅中先

---

2 Cf. Cranfield 2.563; Moo III 697-98. Cf. also Dunn 2.652; Schreiner 591. 599.

3 兩種分段法依次見（例如）：SH 318; Wilckens 2.241; 及 Nestle-Aland; Michel 343; Schreiner 592, 603; Chae 259, 270.

4 依次見：Barrett 200; Chae 268.

5 LXX 在這兩節用 ἀπαρχὴν φυράματος ὑμῶν（LXE 21: 'the first-fruits of your dough'）一詞；羅馬書本節所用的正是這兩個名詞：ἡ ἀπαρχή, τὸ φύραμα.（這事實不利於李保羅 2.156 的見解：「初麵」的比喻「跟民十五 17-21 所講的……律法無直接的關係；它大概不過是一個很隨意的比喻」。）兩個名詞在上文都已出現過：依次參《羅》2.677 連註 4；上面 184 註 7。

獻上一份給神，歸給祭司享用（參：利七 32），其餘的才可以作普通的用途（參：利二十三 14）；[6]而其用意是要提醒以色列人，地上的出產都是屬神的，都是從神而來的賜予。[7]這就是說，原來的禮儀並沒有本節所說「如果所獻的初熟的麥麵是聖的，全麵團也成聖的」（思高）這種含義。[8]那麼，這觀念是從哪裏得來的呢？

（一）巴拉克同意葛嵐斐的看法，後者認為：利未記十九章規定，樹木的果子要被視為「未受割禮……不可吃的」，直至一部分被獻給神為止（23～25 節），這提示猶太人會很自然地把他「用最先收成的麥子所烤的第一塊餅」（民十五 20，現中）視為潔淨了他的麵團的其餘部分。[9]此看法值得置疑，因利未記該段完全不是在討論「初熟之果」與其餘部分的關係，所說的是「頭三年的果子……不可吃。第四年結的果子要全部奉獻給上主作祭物……。到了第五年……就可以吃果子」（現中）。[10]（二）穆爾則贊同鄧雅各的見解，後者認為：保羅在本節把他從別處得來的一項原則應用到他所討論的題目上：例如，聖殿的聖潔常被視為延伸至耶路撒冷及其群

---

6 依次見：J. A. Thompson, *NBCR* 185*a*; Ashley, *Numbers* 283; 及 Cranfield 2.563; Dunn 2.671; Schreiner 599; BAGD 81 (s.v. ἀπαρχή, 1). 按 J. Morgenstern（*IDB* 2.270）的解釋，「初果」之獻上背後的推理是這樣的：一切生物（包括動、植物和人）皆屬乎神，因而是「聖潔」的，人若把這些作任何用途等於侵犯神的所屬權，會招致神的報應；而將「初果」或「頭生的」獻上，就把其餘的部分「贖」出來，使神對它的擁有權不再生效，因而使它成為「凡俗」的，即是（就人以外的生物而論）可供日常使用及（就人而論）可以參加家族或部落的正常活動。

7 Cf. Harrison, *Numbers* 224-25; Maarsingh, *Numbers* 53; Allen, 'Numbers' 828.

8 Hartung（'Röm 11.16-24' 128-29）就認為，素祭的傳統之猶太背景並不提示本句（16a）的思想。

9 Cranfield 2.563-64; Black 156. Cf. G. M. Burge, *DPL* 300*b* (§1.2); 作者將利十九 23～25 視為說明了與本節類似的原則。Cf. also Schreiner 599.

10 Harrison（*Leviticus* 200-1）指出，是項規例乃基於健全的園藝原則：第四年出產的果子才較成熟。正是為了這緣故，「頭三年的果子未受割禮，LXX 翻譯為不潔淨〔ἀπερικάθαρτος〕，是神不能悅納的，就好像牛犢、羊羔初生的前七天不可拿來獻祭」（洪同勉：《利未記》2.612）。

山；[11] 至少有部分的法利賽人企圖將聖殿的聖潔延伸至全地，所用的方法就是在日常生活上謹守律法對關乎聖殿之事所要求的清潔／聖潔程度。故此，本節的邏輯可能是廣為猶太人所接受的，儘管它沒有正式的理據。[12] 筆者對此說存疑，因認為耶路撒冷之所以稱為「聖城」，不是由於它被聖殿的聖潔所觸及（城的聖潔是來自城與聖殿的關係），而是由於「聖潔的」神（利十一44～45，十九2）居於其中並在其中彰顯祂自己（參：詩四十六4～5；賽十二6），[13] 即是城的聖潔直接來自城與神的關係。[14]

（三）本節的原則是否可能得自利未記第二十三章呢？以色列人要把「初熟的莊稼一捆」給祭司用來獻作搖祭（10～11 節），藉此承認神是全地出產的來源，這代表性的禾捆使全部的收成都成為神聖的。[15] 保羅也許將這意思延伸到民數記所載將初熟的麥麵獻為舉祭那個禮儀上。不過，對利未記以初熟的莊稼獻為搖祭的這種解釋是不肯定的；另一些釋經者認為該搖祭的意義僅在於向神獻上一份禮物，藉以承認雨水和收成是神所賜的，並感謝神的賜福，[16] 卻

11　參〔例如〕：（聖城）尼十一1、18；賽四十八2，五十二1；（聖山，單數）詩二6，九十九9；賽十一9，六十六20；耶三十一23；結二十40，二十八14；但九16、20，十一45；珥二1，三17；俄一16；番三11，八3；（複數）詩八十七1，一一〇3。

12　Cf. Dunn 2.658-59, endorsed by Moo III 699 n.9. 穆爾認為，也許保羅同時是受了「一點麵酵能使全團發起來」的原則所影響（參：林前五6；加五9）。

13　Cf. Webb, *Isaiah* 191. 亦參吳羅瑜：《義僕》1.142。

14　在舊約裏，「聖」字若用於物件上，表示該物已被分別出來歸耶和華所有或被祂所用，或與祂有特別的關係；其他的例子可參《腓》67-68。

15　Cf. Harrison, *Leviticus* 217; Bruce 205-6; G. M. Burge, *DPL* 300*b* ('the whole of the grain harvest was consecrated by the offering of the first sheaf'). Harris（'Leviticus' 624）認為這搖祭象徵了全年的收成被獻（dedicated）給神。Cole（*Exodus* 116）認為，獻上頭生的（出十三15）及獻上地裏初熟之物（二十三19），與十一奉獻（申十四22）背後的意思相似：藉著獻上一部分，就使全部都歸神為聖。這跟 Morgenstern（上面註6）的解釋剛好相反。

16　Cf. Wenham, *Leviticus* 303; Gordon, 'Leviticus' 207*b*; Hartley, *Leviticus* 385.

並無使全部莊稼成聖的含義。（四）班納認為，本節的原則似乎是保羅從上述民數記十五章那個禮儀推論出來的。但若是這樣，問題仍然是，這原則是如何推論出來的。[17]（五）費茲邁的解釋是，由於新麵被獻了給神，全團便獲得「律法上的潔淨」，因而可被神的子民享用。[18]（六）也許**較可取的解釋**是說（保羅推理如下）：「『初熟的果子』是整個莊稼的代表，初獻的麵也就代表了整團的麵」，因此，「『初獻的麵』被分別為聖歸給神，就表示其餘的麵也都被分別為聖了。」[19]

在保羅的應用下，「麵團的頭一塊」和「全團」（現中；以下依次簡稱甲和乙——下半節的「樹根」和「樹枝」則依次簡稱丙和丁）**所指的是甚麼**呢？這問題有數種不同的答案：（一 A）甲指基督，乙指猶太人。[20]（一B）甲指基督，乙指所有基督徒（不論是猶太人或外邦人）。[21] **可是**，雖然基督被稱為「睡了之人初熟的果子」（林前十五 20），這並不足以支持這第一種解釋；因為「初果」（思高）的比喻在該節的用法與本節不同：該節所暗指的是利未記二十三章十、十一節，而保羅的應用並非著眼於初熟的禾捆使全部莊稼成聖（見上一段之〔三〕）這種含義，而是將初熟的禾捆

17　Cf. Byrne 340. Chae 268 稱本節為 '[an] (unsubstantiated) statement'（參上面註 4 所屬正文）。

18　Fitzmyer II 613.

19　鮑 2.72：一些釋經者指出，ראשית 一字在民十五 20 的意思不是「初熟之果」而是「所預備好的第一部分」（Gray, *Numbers* 177; followed by Davies, *Numbers* 155）；LN 53.23 就把羅馬書本節的 ἀπαρχή 翻譯為 'the first offering or first portion', 意即「被分別出來獻給神的第一部分，獻後其餘的部分才可被使用」：若保羅是按這個意思來理解民十五 20 原句及 LXX 的 ἀπαρχή 的話，正文引句中的「初熟的果子」可用「所獻的第一部分」取代之。

20　（偽）君士坦丟、摩普綏提亞的狄奧多若（see Bray 293*a*）。

21　Hanson, *Studies* 106, 109-10, 116; 陳終道 230；陳尊德 202-3。Douglas（'Israel's Position' 77）的立場十分特別（但無說服力）：甲和乙皆指基督，「因為整個教會，不論我們看舊約或新約，都是以祂為中心的。」以甲為指基督的釋經者包括君士坦丁堡的根拿丟（see Bray 293*b*）。

視為全部莊稼的保證（對應著基督的復活成為信徒也要復活的保證）。[22]

（二A）甲指信主的猶太餘民，乙指（不信的）以色列整體。[23]（二B）甲指信主的猶太餘民，乙指歸主後的以色列。[24]（二C）甲指信主的猶太餘民，乙指將要信主的人。（二D）甲指信主的猶太餘民，乙指信主的外邦人。（二E）甲指信主的猶太餘民，乙指當神對猶太人及外邦人的計畫完成時神的整個教會。（二F）甲指信主的猶太餘民，乙指其他的人（外邦人和猶太人）。（二G）甲指信主的猶太餘民及外邦信徒，乙指「亞伯拉罕所有的〔屬靈〕後裔」，即是包括猶太人和外邦人。[25] 用來支持將甲解為指信主的猶太餘民的一項理由是，甲的原文名詞另有兩次分別用來指亞細亞省「歸依基督的初果」，即是「第一個歸信基督的人」（十六5，依次見：現中、思高），以及亞該亞省「初結的果子」，即是「最早成為基督徒的一家」（林前十六15，現中）。[26] 另一理據是認為本節回望第一至六節一段，並且把本章上文總結起來，凸顯了「餘民」的主題在救恩上所扮演的角色：餘民是盼望的象徵（1～6節）；其餘的人硬心是暫時的，且有神的救贖目的在其中（7～15節）；餘民預示了

22　依次見：Volf, *Paul* 186-87 n.160; Fee, *First Corinthians* 749. Cf. Dunn 2.659; Cranfield 2.565.

23　Cranfield 2.564, 553; Edwards 267; Donaldson, 'Rom 11:12' 84 n.13; Holwerda, 'Future' 167; Boyarin, *Paul* 203; Barrett 200; Bell 119-20. 後二位作者認為，保羅在猶太信徒的背後看見他在林前十五20稱為「初果」的基督，這並非不可能的。以甲為指猶太基督徒的釋經者包括：Bruce 206; Motyer 141.

24　Harrison 121（海爾遜254「然而已考慮到『全團』，就是整個民族都已歸正過來了」是英文原作 'whereas "the whole batch" has in view the nation as converted' 之誤譯）。

25　依次見：（C）Mounce 220;（D）Witherington, *Narrative* 69; 參下面註31；（E）Davidson-Martin 1038*a*;（F）Harrington, *Israel* 54;（G）Dunn 2.659; cf. Dunn, *Theology* 524. Whiteley（*Theology* 97）的解釋別樹一格：甲似乎是教會，乙是全人類。

26　類似的用法亦見於帖後二13——若原來的語句是 ἀπαρχήν（so, e.g., A. Sand, *EDNT* 1.116*b*）而非 ἀπ' ἀρχῆς；但見《帖後》257-59的討論。

全以色列的得救（1～16節）。[27] 按（二A）的理解，蒙揀選的、信主的猶太餘民（7b、5節）使不信的、其餘的大多數（7c）成為聖潔，就如信主的配偶使不信主的配偶和他們的兒女成為聖潔（林前七14）。[28] 可是，穆爾指出，餘民對以色列民整體具有「使之成聖」的功能，這觀念不見於舊約或猶太人的神學；[29] 此點十分不利於解釋（二），以及另一種、混合式的解釋：甲是「古代族長及當代〔猶太〕餘民超時間的融合」。[30]

（三A）甲指以色列的族長（亞伯拉罕、以撒、雅各），乙指他們的後裔，即是（不信的）以色列整體。[31]（三B）甲指以色列的族長、摩西及先知們，乙指猶太人全體。（三C）甲指以色列的族長（不過亦可包括基督和猶太基督徒），乙指將要悔改的以色列。（三D）甲指亞伯拉罕，乙（基本上）指地上的以色列人。（三E）甲指亞伯拉罕，乙指「以色列」，按保羅的理解即是忠信之餘民，後者最新近的表顯是教會。[32] 用以支持將甲解為指以色列族長的一個主要理由是：鑑於本節上、下兩半的平行，甲所指的應與「樹根」所指的相同，而後者被公認為指以色列的族長。[33] 支持解釋

---

27 Johnson, 'Romans 11' 92, 98-99. 第一理據亦參 Hafemann, 'Romans 11:25-32' 51. 後者指出，餘民的存在本身是神對以色列族長先前的承諾之彰顯，因此，不論所指的是餘民或族長（見正文之〔三〕），所牽涉的神學原則是一樣的。

28 Bell 119.

29 Moo III 700.

30 Ziesler 278: 'a timeless fusion of ancient patriarchs and contemporary remnant.'

31 SH 319, 326; Denney 679*b*-80*a*; Murray 2.85; Barclay 149; Black 156; Michel 348; Schlier 332; Wilckens 2.246; Morris 412; Moo III 700; Schreiner 593; *EBD* 384*b*; *EDNT* 3.443*a*; Ladd, *Theology* 561; Witherington, *Jesus* 121（這似乎是作者較早時的看法；參上面註25）；虞格仁352；鮑2.72。Cf. G. Delling, *TDNT* 1.485.

32 依次見：（B）戴阿多若（see Bray 293*a*）；作者對16b作同樣的解釋；（C）Gruenler 948*a*;（D）李保羅2.156-57；（E）Manson 949*a* (§824k).

33 Byrne 346; Knox 571. 參下面註41及所屬文理。

（二）者則認為，並無足夠理由要假定甲和丙所指的必須相同；保羅從第一個圖像轉到第二個時，他的思想也許有了改變；就如甲合適地指新信主者作為全民的初果，丙則合適地指樹由之而生的根，這兩個圖像在作者心中並列，我們不應以其中一個來解釋另一個。[34] 雖然如此，兩個圖像平行這因素仍然不容忽視，再加上十分不利於解釋（二）的那個因素（見上段末），筆者認為將甲解為指以色列的族長，將乙解為指以色列整體（即〔三 A〕）仍是**最可能的看法**。

下半節使用了樹與枝子的圖像，這圖像無疑把以色列比喻為神所栽種的樹（參：賽五1～2、7；耶二21，十一17）。在保羅的應用下，「樹根」和「樹枝」（簡稱丙和丁）**是指甚麼**呢？[35] 從下文（17～18 節）可見，丁是指猶太人；[36] 更具體地說，丁所指的可能是世世代代的以色列人，或是基督紀元的以色列人；[37] **後一個看法較可取**，因保羅所關注的特別是他當代不信福音的同胞。至於丙，有認為所指的是（一）神自上古就揀選的子民，即以色列；或（二）信主的猶太餘民（參：王下十九 30～31 ＝賽三十七31～32）；或（三）神對亞伯拉罕的應許（複數）的展現；或（四）神對亞伯拉罕的應許（單數：萬國要因他的後裔得福）以及

---

34 依次見：Cranfield 2.564; Bruce 206; Leenhardt 286. Cf. Fitzmyer I 861a (§108); Fitzmyer II 614; Dahl, *Paul* 151: 將甲和丙依次解為餘民和族長，使本節分別連於上文（1～6 節：餘民的存在表示神沒有丟棄祂的子民）及下文（28 節及下）。

35 有古卷省略了「若」（εἰ）字，但是這樣一來，本節的上、下兩半便失去了平衡；因此，這字應視為原來的（cf. Metzger 526〔不見於 Metzger II 464〕；Cranfield 2.565 n.1; Schreiner 602）。

36 Schlier 332 指出，「樹枝」一詞表示，保羅現在想及的不再是以色列整體，而是個別的以色列人。Moo III 699 n.10 指出，雖然從 17～24 節整體來看，丁可解為只是指猶太基督徒，因為只有他們留在樹上；但保羅此刻（16 節）尚未發揮留在樹上的枝子與被折下來的枝子之對比。

37 依次見：Dunn, *Theology* 524; 及 Bruce 206. Gruenler 948*a* 則更明確地解為「他們若不是長久不信，仍要被接上」（23 節）的「未來的以色列」。

此應許在耶穌基督裏的實現；或（五）基督本身，[38] 祂作為彌賽亞是與真以色列認同的。[39]

最可能的解釋也是多數釋經者採納的解釋：（六）**丙**所指的是以色列的族長（亞伯拉罕、以撒、雅各）。[40] **支持此解釋的一項有力理由是**，保羅在上文已強調以色列與「列祖」（九5），尤其是與亞伯拉罕（四12）的關係之重要性，下文（28 節及下）又重拾本節的思想，這兩點都支持將丙解為上文及下文（28 節）所說的「列祖」。[41] 此外，猶太文獻有時稱亞伯拉罕或以撒為「根」。[42] 雖然

---

38 依次見：（1）Harrington, 'Romans 9-11' 64; J. Schneider, *TDNT* 3.720;（2）Barrett 200（保羅在他們的背後看見基督，這並非不可能的）；Grayston 99;（3）Longenecker 260 n.1;（4）Barth 141; cf. Barth, *CD* 2/2 285-86（後者更清楚地將丙解為指耶穌基督）；（5）陳終道 231；陳尊德 203。第二說的困難在於，這使 16b 與 17 節的思想不銜接，因信主的猶太餘民顯然是包括在 17 節那些留在樹上的枝子之內（cf. C. Maurer, *TDNT* 6.989）；此外，信主的猶太餘民不大可能會被描寫成（18 節）支持著外邦基督徒的根（Schreiner 600）。

39 Cf. Lee 158; Ellison 86; Hanson, *Studies* 117; H. Procksch, *TDNT* 1.106（基督是耶西的根，羅十五12）。如 Bell 122 所指出，下文（17～18 節）並不支持將丙解為指基督，因保羅是在警告外邦基督徒不要輕看猶太人（或猶太基督徒），故他指出支持著他們的是（按貝理察的理解）亞伯拉罕；若他說支持著他們的是基督便與他的目的不符。Fitzmyer III 179 認為，將丙解為指族長或猶太餘民都勝於解為指基督。

40 Leenhardt 286; Michel 348; Cranfield 2.565; Schlier 332; Morris 411（也許是單指亞伯拉罕）；Byrne 340; Mounce 220; Motyer 141; Hartung, 'Röm 11.16-24' 130; Heil, *Hope* 76; Witherington, *Jesus* 120（也許尤其是指亞伯拉罕）；E. M. Embry, *DNTT* 3.870; A. Palzkill, *EDNT* 3.212*a*; 活泉 180；鮑 2.72；李常受 356（cf. Witness 283）。

41 Volf, *Paul* 186. 作者（n.157）指出，Barrett 200 認為保羅此刻尚未談及以色列與族長的關係（而只是談及與猶太餘民的關係），這理據的說服力不大，正是由於 28 節及下是本節開始的論證之延續。

42 Cf. Dunn 2.659-60; Moo III 699 with n.13; Schreiner 600. 所引文獻包括偽經以諾書卷上九十三 5、8（參下面註 44）；斐羅的《後嗣》56.277, 279（亞伯拉罕）；偽經禧年書二十一 24（以撒）。以根喻人的另一些例子見：來十二 15（參《來》2.384-85）；次經馬加比壹書一 10（同上註 30）。Dunn 2.672 則把丙解為亞伯拉罕或族長，稍後又解為歷史上的以色列。

好些釋經者認為丙是特指亞伯拉罕[43]作為救恩的應許（此應許已在基督裏實現）的承載者，[44]但「列祖」這複數詞較支持將丙解為指族長。反對此解釋的一項理由是說，在下文第十七、十八節，橄欖樹的「肥根」供應給並支持著保羅當日的枝子，因此很難認為丙只是指以色列的族長（或只是指亞伯拉罕）。[45]不過，鑑於保羅在第二十九節所表達的信念，保羅將族長比喻為一「繼續存在，且不斷地滋養著枝子」的樹根是可理解的。[46]事實上，保羅此刻可能還未想到這方面（樹根滋養著枝子），而只是要指出樹根的性質斷定了樹枝的性質：以色列族長作為神的選民之始，使他們的後裔也獲得「聖民」的地位。**總結以上兩段：丙是指以色列的族長，丁是指基督紀元的以色列人。**

按上述的理解，保羅很可能是在使用兩個平行的圖像來說明同一點：[47]以色列族長之蒙揀選，表示以色列民整體（包括保羅當代

---

43 〔偽〕君士坦丟、摩普綏提亞之狄奧多若（see Bray 293*a*）、敘利亞主教狄奧多勒（ibid. 293*b*）；浸會 63；魏司道 276-77（或族長）；Fitzmyer II 610; Robinson, 'Romans 9-11' 90（或亞伯拉罕之福）；Holwerda, 'Future' 167; Hartung, 'Röm 11.16-24' 130. Davies（'Romans 11:13-24' 154）認為這是「無疑問的」。

44 Hofius, 'Romans 9-11' 32; cf. Bell 121. 前者（n.80）引偽經以諾書卷上九十三8：亞伯拉罕是「義的栽植」（九十三2、5、10）——以色列作為領受救恩的群體——的「蒙選之根」。

45 Hanson, *Studies* 119-20.

46 引句出自 Hanson（ibid. 120）。

47 （甲）認為兩個圖像應作同樣解釋（即認為甲所指的與丙所指的相同）的釋經者（儘管他們對甲和丙的解釋不盡相同）包括：（指基督）Hanson. *Studies* 117（見上面註 21、39）；（指信主的猶太餘民）Barrett 200（見上面註 23，註 38 之〔2〕）；Williams. *Metaphors* 48 n.67;（指以色列的族長）Hunter 102; Murray（同上面註 31）；Knox（同上面註 33）；Manson（同上面註 32）；Moo III, Schreiner（同上面註 31）；Munck 127（尤其是亞伯拉罕）；Volf, *Paul* 187（參上面註 41）；C. Maurer, *TDNT* 989;（指亞伯拉罕）戴阿多若（同上面註 32 之〔B〕）。（乙）認為甲與丙所指的有所不同者，則以甲為指信主的猶太餘民，以丙為指以色列的族長（例如：Leenhardt, Cranfield〔見上面註 34、40〕，Bruce〔註 23、34〕）或亞伯拉罕（例如：Fitzmyer〔見上面註 34、43〕，Bell〔註 23、44〕）。

的以色列人）是神的「聖民」，與神有一特別的關係。然則保羅為甚麼要用兩個圖像呢？這大抵是由於第二個圖像本身（若沒有第一圖像的幫助）是不容易理解的：其困難不在於其中的邏輯（我們不難明白，樹根的性質斷定了樹枝的性質），而是在於樹根為甚麼是聖潔的。[48] 但第一個圖像是出自舊約的禮儀範疇，因而此圖像與「聖潔」思想的關係較為自然；我們不難明白，所獻的第一部分既因被獻給神而成為聖潔的，其餘的部分也分享了這個性質。由此看來，保羅使用第一圖像的目的是要引進「聖潔」的觀念，他把這觀念轉移到第二個圖像，然後藉著使用第二圖像來詳述他要表達的信息。[49]

總結本節的討論，兩個平行的圖像所表達的意思就是：以色列的族長是聖潔的，因而以色列整體（包括保羅當代的以色列人）也是聖潔的。（一）以色列族長的「聖潔」，在於他們蒙神揀選，被神分別出來作神實施祂的拯救計畫的器皿，他們領受了神的應許，又將這些應許傳給後代；而以色列整體（包括保羅當代的以色列人）因著他們與列祖的關係也就成為「聖潔」的，即在地位上是神的「聖民」，在神的眼中繼續有一種特殊的身分。[50] （二）按另一種解釋，由於以色列人的聖潔是在於他們有分於列祖蒙神揀選、與神立約、領受應許的特殊關係，這就是他們終必得救的保證；[51] 由

48 按 Barclay 149 的解釋，古時一種通常的做法，就是在一「聖地」（分別出來歸給神祇的地方）上栽植一些聖樹；被植的樹苗獻了給神祇之後，所長出來的樹枝也就是歸神祇為聖的。但第二圖像的背景較可能是舊約（參再上一段開首〔557〕）。

49 Cf. Schreiner 600-1; Hartung, 'Röm 11.16-24' 129-30. 前者（601）指出，林前三 9～17 可供比較：保羅從「園地」轉到「建築物」的圖像（9 節，現中），然後發揮後者（10～17 節）。

50 Cf. SH 326; Moo III 700-1. 參《羅》1.197。

51 Volf, *Paul* 187. Wagner（'Romans 9-11' 93-94）認為，本節的用意無疑是要說明保羅對「全以色列都要得救」（十一26，新譯）的期望。

此看來，第九章（6～29節）的論證幾乎全是假設性的。[52] 試圖解決本節與第九章（6～13節：神的揀選不是基於血統）之間的表面衝突的另一方法是說，以色列人與族長的關係保證他們在末期（在全部外邦人得聞福音後）的至終得救，儘管他們在現今（6～13節：保羅在回答以色列現在為何被拒於救恩門外）未能享受救恩之樂（從橄欖樹上被折下來，十一 17）。[53] 再一個方法是說，保羅對「以色列是否神子民的一部分」同時回答「是」和「否」：神一向都是只揀選一些以色列人而不揀選別的，因此個別的以色列人不能擅自假定是被神揀選的；但神並沒有丟棄以色列整體，祂應許要拯救末期那個世代大多數的以色列人。[54] **可是**，（二）之下的這些「解決方案」都是基於以本節的「聖潔」為必然牽涉（保證了）以色列人的至終得救。但名詞「聖潔」在本節的用法較可能並無救贖意義；本節的意思只是說，雖然保羅當代大部分的以色列人不信福音，但由於他們的祖宗（族長）是被神分別出來在救恩歷史上扮演特別角色的，他們本身作為族長的後裔也就在這意義上與神有特別的關係，他們在神眼中繼續具有「特別的身分」。[55] 這使保羅更有理由（參

---

52 Knox 571 ('almost entirely hypothetical').

53 Cf. Volf, *Paul* 188. 作者（n.171）甚至認為，保羅用以色列與族長的關係作為全以色列都要得救的理由，這論證在原則上支持下述論點：不但保羅當代那些硬心不信的大多數以色列人，在以前的世代落在神的審判下的以色列人（只有餘民得以逃脫）也包括在末日的救恩內，儘管保羅並沒有按這種「歷時的」（diachronic）意思來理解「以色列全家」。

54 Schreiner 601.

55 Moo III 701; cf. Fee, *First Corinthians* 300-1.「聖潔」的詞彙這種「非救贖性」（non-soteriological）用法亦見於林前七 14：「不信的丈夫因妻子而成了聖潔的，不信主的妻子也因弟兄而成了聖潔的；不然，你們兒女就是不潔的，其實他們卻是聖潔的」（思高）。形容詞「聖潔的」原文與本節（羅）所用的相同（ἅγιος）；動詞「成了聖潔的」原文則為 ἁγιάζω（羅十五 16）。按費歌頓（同上）的解釋，「聖潔」在該節並不是得救了或必會得救之意；不信主的一方因與其信主的配偶之關係而成為聖潔，即是前者在一特別意義上被分別出來，保羅盼望這「被分別出來」的客觀事實會導致他／她信主而得救（參 16 節）。費氏認為該節所用的類比與本節所用的相同。但參該節的另一些解釋：S. E. Porter, *DPL* 400*b*-1*a*.

十一 24）盼望他們會至終信主而得救，他也為此盼望的實現而禱告（十 1）和努力（參十一 13～14）。

十一 17 「若有幾根枝子被折下來，你這野橄欖得接在其中，一同得著橄欖根的肥汁，」

從本節開始，保羅將上一節樹根與樹枝的圖像發展成為橄欖樹的比喻（17～24 節）。[1] 以橄欖樹喻以色列這圖像，大抵是來自耶利米書十一章十六、十七節（參：何十四 6）：以色列曾是「青綠茂盛而滿結佳果的橄欖樹」（16 節，思高）；但如今，神要「藉風暴雷轟，把它燃點起來，它的枝子也都折斷」（新譯），這是因以色列人行惡（向巴力燒香），惹神發怒，「自己招惹了這災禍」（17 節，現中）。[2] 舊約聖經較常把以色列喻為神所栽的葡萄樹（何十 1）或葡萄園（賽五 1～7；參二十七 2～3）；保羅在此改用橄欖樹的圖像，主要的原因可能是他想到耶利米書該段，[3] 其中提到枝子被折斷這一點對他的比喻尤其合用（代表著部分的以色列人在神的審判

1 「比喻」在此（及下文）指「隱喻／暗喻」（metaphor）：Cranfield 2.566; Dunn 2.675; Moo III 698; Stott 299; Satran, 'Paul' 99; Witherington, *Jesus* 119. 本段的另一些稱謂包括：（1）「明喻／直喻」（simile/similitude）：SH 327; Cosgrove 87; / Penna, 'Romans' 101;（2）「比喻」，指英文的 'parable'（Bruce 206）；（3）「類比」（analogy）：Edwards 268; Longenecker, 'Romans 9-11' 104;（4）「寓意」（allegory）：Barclay 149; Stott 299, 301; Harrington 112; Stewart, 'Engrafting' 14; Davies, 'Romans 11:13-24' 158（保羅使用寓意，因這種格式對他的外邦讀者特別合適）；J. C. Trever, *IDB* 3.596*b*; Michel 348 ('allegorical interpretation'); Dunn, 'Paul' 268 n.41 (Paul making use of the procedures 'allegorically').（3）、（4）二詞的解釋可參《真理》285-87；Fung, *Galatians* 217-18. Käsemann 308 認為，這裏保留了比喻（'metaphorical'）體裁，但並無真正的寓意。

2 Cf. J. M. Scott, *DPL* 803*b*. Davies（art. cit. 158-59）則反對此說，因何十四 6 所用的只是個明喻（而非隱喻），在耶十一 16～17 橄欖樹變成神的審判之對象，而（戴維斯認為）審判的主題與保羅在本節（羅）的目的無關。但見下一段末，連註 13。

3 Cf. Hanson, *Studies* 121. 作者（167）又認為，本段是保羅對耶十一 16～19 別沙式的註釋。（關於「別沙」，可參九 1～十一 36 註釋引言註 58〔上面 40〕）。

之下）。[4] 可能導致保羅使用橄欖樹的圖像的另二個重要因素是：在地中海一帶，橄欖樹是最廣為人栽種的果樹；培植橄欖樹的方法，包括將野橄欖的枝子接到栽植的橄欖樹上，對保羅的比喻十分適用。[5]

「若」字並非「假設」（金譯）之意，其功用乃是引介一個條件句子的發端子句（本節），此句子的歸結子句是下一節首句。在保羅的比喻裏，「被折下來」的枝子（17a）顯然是指不信福音的猶太人——「他們因為不信，所以被折下來」（20a）。[6] 他們佔了保羅當代猶太人的大多數，所以「有幾根枝子」或「有些『橄欖樹的枝子』」（金譯〔雙引號為筆者所加〕）其實是多數或大部分的枝子。戴維斯認為保羅用「一些」表示他的敏感度，他不欲太明顯地指出他同胞的情況；[7] **較好的解釋**是，保羅有意用「一些」一詞向外邦信徒強調，被折下來的並非全部的枝子。[8] 無論如何，保羅主要的

4　Cf. Witherington, *Jesus* 119; W. S. Campbell, *DPL* 643*a*.

5　Dunn 2.660-61, cf. 672.（1）Edwards 265 則認為，保羅的靈感來自賽五十六 3～8；亦有認為，（2）保羅可能是修改了一猶太人的比喻，此比喻將歸教者描寫為被接在好橄欖樹（以色列）上的野欖橄枝（Bruce 206; cf. Bruce, *Paul* 334 n.26）；（3）另見下面註 18。此外，還有兩個理論值得一提：（4）Black 157 認為，如果構成羅馬教會之核心的猶太基督徒會眾，原是羅馬的「橄欖樹會堂」的分枝（cf. 7 n.3），則保羅的寓意就更加合適了。Davies（'Romans 11:13-24' 158）則認為此建議並不穩妥。（5）Davies（ibid. 159-60）指出，橄欖樹與雅典的關係特別密切，作為一個強有力的象徵，橄欖之於希臘文化就如葡萄之於猶太人；作者認為，這個使人想起文明的異教世界之圖像，是保羅刻意引用的。

6　「枝子」與「折下」二詞的原文（κλάδος, ἐκκλάω）是同字根的；「保羅可能是如此刻意安排」（活泉 180）。(τινες τῶν) κλάδων 是「部分」所有格（'partitive genitive': Wallace 85 with 84）；這稱謂其實不太合乎邏輯，因所有格所指的是「全部」的枝子，在其前的「一些」所指的才是「部分」。

7　Cf. Davies, art. cit. 154; 'Allegory' 152. Fitzmyer III 180 認為保羅的講法有交際手腕（'diplomatically'）。

8　Moo III 701 n.22. 參三 3；《羅》1.430。Wilckens 2.246 則認為，保羅說「一些」枝子是因為從神的救恩歷史的角度來看，以色列作為神所栽植的樹是無論如何都會繼續存留的，儘管「一些」枝子必須被折下來。

關注是在於有猶太人被折下（及有外邦人被接上）的事實，不是在於前者被折下的程度。[9] 這些枝子是從「橄欖樹」（17c，當代、金譯）上被折下來的，[10] 這樹自然是稱為這些枝子的「本樹」的「好橄欖〔樹〕」（24 節），所指的並不是「以色列那救恩的社群」，[11] 而是整個得救的社群、神的真子民整體，包括猶太人及外邦人。[12] 動詞的被動語態暗示，「折下」的主事者是神；神把不信福音的以色列人拒諸救恩門外，是他們的不信的自然結果，也可說是神對他們的不信的懲罰（參 22b：「向那跌倒的人是嚴厲的」）。[13]

「你」（17b）在原文是獨立代名詞（不僅是隱含於動詞之內），這表示此字是受強調的。本段（17～24 節）這單數第二人稱也許是集體性或代表性用法，[14] 但較可能表示保羅有意直接而有力

---

9 Murray 2.85.

10 不是，如 A. Palzkill（*EDNT* 3.212*a*）所說，從「野橄欖樹」上折下來。

11 Hofius, 'Romans 9-11' 32. Cf. J. Schattenmann, *DNTT* 1.644 ('the olive tree of Israel'). Bell 122-23 認為橄欖樹首先是指以色列（也許在一次要的意義上也是指基督）。如上文所指出，很多以色列人已因不信而被折下來（信主的外邦人被接上，見下一段），因此難以認為橄欖樹是指歷史上的以色列（so, correctly, Schreiner 605）。Harrington 112 解為如今由猶太基督徒所代表著的、神的子民以色列；Stewart（'Engrafting' 14）則解為「服從〔神〕的以色列」。

12 Cf. Volf, *Paul* 175; Moo III 698, 709; Schreiner 605; Holtz, 'Rom 11,25-26' 289. Davies（'Romans 11: 13-24' 154-55; 'Allegory' 152）則認為本（17）節的橄欖樹代表「基督信徒群體，即教會，首先由來自亞伯拉罕的猶太基督徒組成」。這似乎將橄欖樹所指的（不合適地）局限於新約時代的、神的子民。E. M. Embry（*TDNT* 3.868）認為橄欖樹代表舊的以色列和新的以色列二者，二者有同一個根。此解釋值得置疑。Ellison 88 說得好：橄欖樹是甚麼呢？它是以色列嗎？保羅沒有這樣說，在信上他處也從沒有暗示外邦人可被接在以色列上。橄欖樹是教會嗎？保羅沒有這樣說，他更似乎刻意地避免使用「教會」這詞來指在新約時代之前的、神的（真）子民。

13 Cf. Dunn 2.673. 作者認為若非如此，保羅大可以用較少懲罰意味的圖像，如「枯萎」。

14 (Representative sense) Morris 413 n.76; Dunn 2.673 (2nd alternative); (collective sense) Donaldson, *Paul* 353 n.12;（以第二人稱代表任何第三者，為要以生動的方式來說明一普世性的事）BDF §281; cf. MHT 3.39-40. 參陳終道 232。

地向每個外邦信徒呼籲。[15]「你這野橄欖」原文的意思可能是「雖然你是野生的橄欖」。[16]「野橄欖」所指的似乎是所謂真正的野橄欖，它與栽植的橄欖樹屬同一種，雖然外表不同；它不是一棵樹（喬木）而是無主幹的叢生矮樹（灌木），有細小和橢圓形的葉，它細小而堅硬的果實所生產的油很少。[17] 野橄欖之缺乏生產力是惡名昭彰的，保羅將外邦人比喻為野橄欖，正符合他要挫外邦信徒之傲氣（參 18a）的目的。[18]「得接在其中」原文的意思不是「接在原來的位置上」（當代），即是被接上的枝子取代了被折下的枝子的位

15　Cranfield 2.553, 566; Cranfield, 'Changes' 282; Dunn 2.673 (1st alternative); 活泉 180；鮑 2.73。

16　I.e. ἀγριέλαιος ὤν = 'though [being] a wild olive (shoot)' (NIV); ὤν 'could be concessive' (Rogers 337*a*). ἀγριέλαιος 其實是形容詞，在本節可能是用作形容詞（BAGD 13 [s.v.]），但也可能是用作名詞（Moo III 701 n.26; Williams, *Metaphors* 50 n.86）；在 24 節（有冠詞）則肯定是用作名詞。

17　Baxter & Ziesler, 'Romans 11.17-24' 27; Davies, 'Romans 11:13-24' 160. R. K. Harrison（*ISBE* 3.589*a*）指出，野橄欖的果實是細小和無價值的，只有將好橄欖的枝子移植過來，才可以使野橄欖生出大量的果實來。前兩位作者認為，這野橄欖並不是 oleaster（希臘文 κότινος），後者與真正的橄欖樹不同種（art. cit. 26-27）。Hartung（'Röm 11.16-24' 132-34）也是認為保羅所指的是「真正的野橄欖」（Cranfield 2.567），且把它認同為 'Olea europaea var. sylvestris (oleaster)'. Baxter & Ziesler（art. cit. 30 n.11）提醒我們，oleaster 這名稱的用法並不一致，有時是指（甲）真橄欖樹的野生形式（=真正的野橄欖，如 Hartung 的用法），有時則指（乙）完全不同的另一品種（如 Baxter & Ziesler 的理解）。因此，當 E. M. Embry（*TDNT* 3.869）認為保羅所指的可能是 oleaster 時（cf. Bruce, *Paul* 334），這話的準確意思尚未清楚。R. T. France（*DNTT* 2.712）則明確地表示，「野橄欖」並不是「栽種的橄欖樹」（24 節，新譯）的「非栽植樣本」（'uncultivated specimen'），而是不同的品種，很可能是 oleaster（乙）。

18　Davies（'Romans 11:13-24' 155, 161; 'Israel' 144; 'Allegory' 153）認為，保羅之所以選用橄欖樹（而不是較慣常的葡萄樹），也許是因為他必須指出一點：被接上的外邦人對他們被接於其上的樹並無任何貢獻；野葡萄樹的確產生野葡萄，但野橄欖樹卻完全沒有產生有用的東西。Cf. Manson 949*a* (§824k); Dunn 2.661; Moo III 702. Baxter & Ziesler（art. cit. 28）正確地指出：從救恩歷史的角度而言，外邦人的被接上對橄欖樹大有貢獻（參下面註 35 所屬正文），但作出貢獻的不是被接上的枝子本身，而是它們的被接上此一舉動。

置；[19] 而是野橄欖枝「被接在它們當中」，即是被接在那些沒有被折下來、仍留在橄欖樹上的枝子當中。[20] 這就是說，信主的外邦人被接上去，不是取代了不信主的猶太人的地位，而是置身於信主的猶太「餘民」當中。[21]

就是這樣，被接上的野橄欖枝便與仍留在橄欖樹上的枝子「一同有分於[22] 橄欖樹之肥汁的根」（17c，呂譯）。「肥汁的根」原文有幾個解釋，視乎釋經者如何理解在後的「肥汁」與在前的「根」的關係：[23] （一）「肥汁」是同位所有格，意即一同有分於橄欖樹

---

19 I.e., taking ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς as = 'you . . . were grafted in their place' (RSV, NRSV). Cf. SH 319; A. Palzkill, *EDNT* 3.212*a*. Donaldson（*Paul* 218; cf. Donaldson, 'Rom 11:12' 84 n.14）指出，若這是保羅的意思，他會用了 ἀντὶ αὐτῶν 二字。

20 I.e., ἐν αὐτοῖς = (grafted in) 'among them' (KJV, NEB, NKJV, NAS). Cf. Fitzmyer II 615; Moo III 701 n.25; Davies, 'Romans 11:13-24' 155, 356 n.6; 'Allegory' 152-53 n.3; Hartung, 'Röm 11.16-24' 131; H. Balz, *EDNT* 1.377.

21 Cranfield 2.567; Byrne 346; Bell 124; Donaldson, *Paul* 218; 'Rom 11:12' 84; Lo II 407. 如葛嵐斐所指出，ἐν αὐτοῖς 不是十分準確的表達法。嚴格地說，αὐτοῖς 的前述詞可以是 τινες（因而得出如 RSV, NRSV〔上面註 19〕的譯法，或是 τῶν κλάδων（so Donaldson, *Paul* 218），但 αὐτοῖς 所指的較可能是在 τινες 以外的那些枝子，如 NIV（'grafted in among the others'）所表明的。

22 συγκοινωνὸς . . . ἐγένου 直譯的意思是「成了……的一同分享者」（'became partaker with them of . . .', NAS）。συγκοινωνός 在新約另外只出現三次（林前九 23；腓一7；啟一9）。（*EDNT* 3.283 [s.v.] 'with personal gen[itive] in 1 Cor 9:23' 這話不對，因在該節 συγκοινωνός 之後的 αὐτοῦ 的前述詞是 τὸ εὐαγγέλιον，因而 αὐτοῦ 並不是 'personal' genitive.） P. T. O'Brien（*DPL* 293*b*-94*a*）指出，κοινωνία, κοινωνέω, συγκοινωνέω, συγκοινωνός 此組字彙在新約用法的重點是「有分於一些東西」多過是「與某人一同」；今人對「團契」的理解則把重點放在後者。就本節而論，συγ-所提示的「一同」之意顯然是指兩種枝子一同，尤其因為「你」是單數。Cf. Cranfield 2.567; Morris 413; Moo III 702 with n.27.

23 17c 原文包括一連串的所有格名詞：συγκοινωνὸς（1）τῆς ῥίζης（2）τῆς πιότητος（3）τῆς ἐλαίας.（1）是受詞所有格，表示所「一同有分於」的是甚麼；（3）是擁有所有格，表示根屬於橄欖樹，或是來源所有格，表示肥汁來自橄欖樹；（2）與（1）的關係是主要問題之所在。（1）+（2）這語句在 Metzger 526 列為 C 級，在 Metzger II 464 已被升為 B 級。此語句最能解釋另二個語句的起源：在（1）和（2）中間加上 καί 字（反映於 KJV, NKJV）；略去（1），如在 RSV. Cf. Dunn 2.651 n.d; esp. Moo III 696-97 n.1; Schreiner 609.

的根，即是有分於橄欖樹的肥汁；[24]（二）肥汁來自橄欖樹根。[25] 最簡單自然因而**最可取的解釋**是：（三）「肥汁」是品質所有格，得出的意思是「肥根」；[26] 這就是說，橄欖樹根所具的「肥脂」（思高）使枝子獲得滋養。如在上一節，「根」在這裏最可能是指以色列的族長作為領受及回應了神的應許者，[27] 儘管這字有其他的解釋。[28] 這根的（亦即是這橄欖樹的）「肥脂」[29] 所指的便是以色列族長之蒙神揀選，成為祂的選民或聖民之始（參十一28～29）。[30] 原是野橄欖枝的外邦信徒被接在由以色列族長構成其根的橄欖樹

24　I.e. τῆς πιότητος = genitive of apposition. Cranfield 2.553 的譯文（'to share the root, that is the fatness, of the olive-tree'）及其解釋（567: 'in the root, that is to say, in the fatness (of the root)'）略有出入（'of the root' 是否 'of the olive tree' 之誤呢？）；Schreiner 606（'the root that is the fatness of the olive tree'）的理解較不可取。Michel 350 n.19 (continued) 視之為同位所有格，但其解釋卻是「屬於根〔－擁有所有格〕或由根而生〔－來源所有格〕的肥汁」：這是否表示不同的作者對同一個稱謂有不同的解釋呢？

25　Cf. Black 157 (2nd alternative); Byrne 346（譯文：'the richness stemming from the root'. 但作者隨即把 τῆς πιότητος 解釋為同位所有格〔'in the root, that is, in its fatness'〕，然後又再說 'The "fatness" . . . flowing from them [the patriarchs]', 即是回到譯文所反映的理解））。

26　I.e., τῆς πιότητος = genitive of quality, yielding the sense 'the root of fatness' = 'the rich root' (NRSV, NAS), 'the fat-giving root' (*EDNT* 3.90*a*), 'the nourishing root' (Wilckens 2.241, 247; Hartung, 'Röm 11.16-24' 131); 'the nourishing sap' (NIV). Cf. SH 328; Murray 2.86 n.34; Black 157 (1st alternative); Dunn 2.661 ('Best is NIV'); Moo III 702 n.28. Schlier 333 則解為產生肥胖的果實的根。

27　Cf. Baxter & Ziesler, art. cit. 27-28; Byrne 346; Mounce 221. Robinson（'Romans 9-11' 90）將「橄欖樹的肥根」明確地解為指（神所應許）亞伯拉罕的祝福。亦參上面 558-59 之（六）。

28　例如：（1）亞伯拉罕（E. M. Embry, *TDNT* 3.869; Davies, 'Allegory' 153）；（2）神與亞伯拉罕所立的約及有關的應許（Hughes, *Prophecy* 93）；（3）從亞伯拉罕至基督的救恩歷史（Edwards 269, 270）；（4）猶太基督徒所代表的以色列（Harrington, *Israel* 54）。

29　πιότης 在新約僅此一次；在 LXX 士九 9 也是指橄欖樹的肥脂。LN 3.59 n.6 指出，在聖經以外此字有「財富」之意，並認為此字在本節也許揉合了傳統的「財富」及橄欖的「肥脂」兩方面的意思。

30　Cranfield 2.567. 作者認為，實質上與此相同的是伯拉糾的解釋：橄欖樹的肥脂就是「他們的祖宗的根，即基督的豐盛」（see Bray 294*a*）。敘利亞主教狄奧多勒則解為關於義的教導（同上）。

上，成為了這樹所代表的、神的真子民的一部分，分享了神對族長的應許（參九4）和祝福（參：加三14；羅四11～13、16）。[31] 被接上的枝子得以有分於橄欖樹的肥根，就是這接木過程的終點和頂點。

保羅在這裏所用的圖像引起了不同的意見。（一）對一些釋經者來說，保羅的圖像顯示他對農作及園藝一無所知。他們認為，保羅來自城市，因此他並不真的明白接木如何運作；野橄欖樹的枝子不會被接在栽植的橄欖樹上，若是的話，被接上的枝子也不會生出栽植的橄欖樹的果子來；保羅的圖像和實在發生的情況剛好相反。[32]（二）保羅曉得通常的做法是把栽植之樹的枝子接在野生的樹上，他在本節故意用了奇怪的圖像；他的論證的全部力量正有賴於這一點：所描寫的過程是「不自然的」（24 節，新譯）。[33] 換句話說，保羅的圖像與實在的接木法發生衝突，不是由於他的無知，而是他的圖像被他的題材改變了。[34]（三）新近的釋經者多採納另一看

LN 65.7 with n.3 認為可解作「猶太教豐富的傳統」；現中（cf. TEV）意譯為「猶太人的豐富的生命力」。Hughes（*Prophecy* 93）認為是指藉耶穌基督傳遞給人的、神的恩典；在基督身上，約及其應許獲得實現（參上面註 28 之〔2〕）。Douglas（'Israel's Position' 78）將「根」解為指基督，將「肥脂」解為指聖靈；有分於根和肥脂即是有分於基督和聖靈。

31 Cf. Schlier 333.

32 Cf. Knox 571; Stendahl 37. Dodd（*Studies* 70）說：「保羅從農作生活取材作詳細的舉例說明的唯一嘗試——接枝於其上的橄欖樹之寓意——只證明他對此〔農作生活〕的無知。」作者更為人所熟悉的評語是：「〔這〕真是個不平常的園藝試驗！保羅具有生長於城市的人的限制。……他並沒有好奇心去探究在橄欖園內所發生的事，而他所走過的每一條路旁邊都有橄欖園」（Dodd 189）。Bruce（*Christianity* 323）認為，這門徒（保羅）遠不及他的夫子（耶穌），後者所講的比喻是那麼符合自然界的事實。Motyer 141-42 說，沒有一個勝任的植橄欖樹者會採用保羅的做法。保羅「缺乏知識」的指控亦見於：J. C. Trever, *IDB* 3.596*b*.

33 依次見：LN 3.11; 及 SH 328; Lee 157. Cf. Barth, *CD* 2/2 287-88: 保羅唯有將正常的接木法顛倒，才可以描寫出神的作為。

34 I. Broer, *EDNT* 1.425*a*.

法：與保羅同期的一位園藝及植樹學作者證實，保羅所描寫的接木法確有其事；將取自野橄欖樹的枝子接在一不結果、有病或將死的栽植之橄欖樹上，目的是要使後者恢復活力。[35] 至於保羅是否認識這種接木法，則並無定論。[36]

（四）其中有認為，保羅很可能認識這種接木法，他在這裏使用這圖像的要旨正是要表明，外邦信徒被接在橄欖樹（以色列）上，使這樹恢復活力：外邦信徒之被納入，不但使他們本身成為結果子的枝子（在被接上之前，他們是將死的），而且對整棵樹的恢復活力作出貢獻——他們激動猶太人生出羨妒之心，起來效法外邦信徒歸主（11、14 節，參 31 節），這等於被折下來的枝子將要被重新接上（23～24 節），使這棵樹最後成為不但健全的，且比以前更大，既有被接上的新枝，亦有重新被接上的舊枝。由此看來，保羅使用這圖像的主要目的，是要強調神拯救以色列的意圖（26 節）。[37] 可

35　Cf. Baxter & Ziesler, 'Romans 11.17-24' 26-27 (with reference to Columella); Ziesler 279; Bruce 204; Byrne 346; Stuhlmacher 168; Stewart, 'Engrafting' 14-15.（1）最後一位作者又認為，保羅很可能想到他勒目（猶太人的古代律法及遺傳之法典）的一段文字（Yebamoth 63a）中所提及的兩位女士，摩押人路得（她成了大衛的祖先，參：得四 13～17）和亞捫人拿瑪（她是羅波安之母，參：王上十四 31）：神對亞伯拉罕預言，她們將要被接在以色列的根莖上，成為以色列的祝福（ibid. 15, 11-12）。該段所用的動詞是希伯來文「祝福」一詞的使役式（Hiphil）。（2）Riggans（'Romans 11:17-21' 206a）指出，後者在創二十四 11（ויברך）用來指亞伯拉罕的僕人「使駱駝跪〔下〕」（現中）；而這意思（'forcing over' or 'forcing down'）變成表達某種移植法的用詞，這方法就是把枝子推進泥土裏，使它們生出新的枝子來。作者認為，若保羅曉得這拉比傳統（在其中，原文動詞從「祝福」發展到「接上」之意），他在這裏就是刻意地選用了接枝的圖像，為要使人想起該傳統；保羅所要提示的思想就是：以色列及列邦要因亞伯拉罕得福（創十二 3）的至終方法，就是藉著被接到義者（信靠神並努力跟從彌賽亞的人）之樹上，即是藉著認識耶穌是彌賽亞和主。這些理論是有趣的可能（interesting possibilities），但難以肯定。

36　Cf. J. Schneider, *TDNT* 3.721 n.7. Hartung（'Röm 11.16-24' 127）認為保羅對此方法十分清楚。

37　Baxter & Ziesler, art. cit. 27-28, 29. Cf. Chilton & Neusner, 'Theory' 194 n.28, 71; Volf, *Paul* 175. Grayston 100 也是認為，保羅的圖像有此含義：外邦信徒的增加（加在樹上）將會使基本的（猶太人的）宗教傳統有生氣。

是，如此將**接木之目的**看為使樹恢復活力，不但有損第十八節的論點——「不是你托著根，乃是根托著你」，[38] 亦難與本節末句明白的陳述協調：野橄欖枝被接到樹上，乃是有分於橄欖樹的肥根（不是使樹獲得新的生命活力）。由此可見，野橄欖枝所被接到其上的橄欖樹，其根是健全的，留在其上的舊枝也是健全的（不然會早就被折下），因而用不著以接枝的方法使樹恢復活力。因此，討論中的看法將此樹首先解為「狀況不佳」的以色列，這做法是有疑問的。至於**保羅使用這圖像的目的**，第十八節首句（記得那是對應著本節的發端子句的歸結子句）清楚表明，那是要警告外邦信徒「不可向舊枝子誇口」。而保羅在下文就提出一連串的理由（18b、19～22、23～24 節）來支持這項勸勉，[39] 神拯救以色列的意圖只在最後一項間接地提及。

筆者認同另一種看法：**（五）**保羅所用圖像的細節是否與實在的接木法相符並不重要，重要的是作者的意思應該清楚，而保羅的意思確是清楚的[40]（見註釋第二至四段〔563-68〕）。保羅的圖像是被他要討論的題材形成的、他所要說明的神學過程（神如何對待信主的外邦人和不信的猶太人）影響了他的圖像的細節。[41] 最能說明此事實的一點，就是他稍後將要談及被折下的枝子可再被接上（23～24 節）。

十一 18a　「你就不可向舊枝子誇口；」

上一節是條件句子的發端子句，本句是歸結子句。原文只是區區四字，卻引起至少三個問題。**第一**，動詞加隨後的名詞[1] 意思是甚

---

38 So Byrne 346.

39 Cf. Dunn 2.652. 參十一 18b 註釋首段（下面 574）。

40 Cf. Cranfield 2.566; Black 157; Bell 124; Dunn 2.673.

41 Cf. Käsemann 308; Moo III 703; Moo II 1148*b*. Cf. also Schroeder, 'Israel' 260.

1 κατακαυχῶ τῶν κλάδων.

麼？可能不僅是「向那些樹枝誇口／向舊樹枝自誇」（新譯／思高），[2] 而是「對那些枝子誇勝」（呂譯），[3] 即是「把自己看成高於那些舊枝」（金譯），「輕看那些像枝子給折下來的人」（現中）。[4] 這就是說，不但「複合詞中的介詞表示該行為於其對象不利」，[5] 而且此複合動詞表達了「得意揚揚地拿自己和別人比較，誇耀自己勝於別人」之意。[6]

第二，「那些枝子」是指誰？（一）好些釋經者認為，此詞包括已被折下的及仍在樹上的枝子，即是同時指不信的猶太人和信主的猶太餘民。[7] 此說的理由是：上一節的「枝子」必然是概括性的，因而本節的「枝子」很可能也是概括性；此外，下文（十四 1～十五 13）一段顯示了保羅的關注，就是要使教會內的猶太人和基督徒彼此和好，而這情況即使在這裏也幾乎肯定地是在保羅心中。[8] 不過，**較可取的答案是**，（二）所指的是上文所提及那些已被折下的舊枝子（17a），即是不信主的猶太人。[9] 這個答案亦為最接近本節的下文所支持：第十九節凸顯了「那〔些〕枝子被折下來」和「叫我接上」的對比；第二十節提出了「被折下」與「立得住」的對比；第二十一節從神「不顧惜那本來的樹枝〔它們因不信而被折下〕」推

2 Cf. NAS: 'do not be arrogant *toward* the branches'.

3 Cf. RSV, NRSV / NIV: 'do not boast *over* the/those branches.'

4 Cf. NEB and TEV, respectively. Cf. also LN 88.194 ('despise' = 2nd alternative).

5 精華 498，with reference to MHT 2.316（不過，後者所舉的例子並不包括 κατακαυχάομαι）。Cf. KJV/NKJV: 'Boast not / do not boast *against* the branches.'（斜體為筆者所加；上面註 2、3 同。）原文動詞在新約另外只出現二次（雅二 13，三 13）；cf. BAGD 411 (s.v).

6 Cf. R. Bultmann, *TDNT* 3.653; Dunn 2.661-62; Moo III 703; LN 33.370（= 1st alternative）；鮑 2.74。

7 Cf. SH 328; Dunn 2.662; Byrne 346; Schreiner 606 n.5; Davies, 'Romans 11:13-24' 155; 'Allegory' 153.

8 依次見：Cranfield 2.568 (cf. Bell 125 n.101); Moo III 703. Morris 414 提出的理由是：驕傲是傾向於不加鑑別的。

9 Edwards 270; Wright, 'Romans 9-11' 248; Baxter & Ziesler, 'Romans 11.17-24' 29; R. Bultmann, *TDNT* 3.654.

理到神「也不會顧惜你」（新譯）；第二十二節末句再提出「要被砍下來」的思想；第二十三、二十四節則強調已被折下的枝子被重新接上的可能。**由此可見**，保羅在本段想及的是那些已被折下的枝子，他要外邦信徒不要對不信主的猶太人採取輕視、高傲的態度。當然，若外邦信徒對已被折下的枝子，即是不信主的猶太人，也不應誇勝，則他們對仍留在樹上原來的枝子，即是信主的猶太餘民，就更沒有理由要「心高氣傲」（20c，思高、新譯）了。[10] 只是，若保羅實在有想到他在第十四、十五章要處理的情況，則他在這裏並無表示。因此，就本段經文本身的證據而論，筆者認為答案（二）較為正確。

第三，本句是否反映羅馬的外邦信徒已對不信主的猶太人採取了輕視的態度，因而保羅要他們「停止誇口」呢？[11] **（一）**有釋經者認為並無堅實的證據，表示羅馬的外邦信徒實在的對不信主的猶太人採取了輕視的態度，因此本句可視為只是防範於未然的警告或勸勉，免得他們（外邦信徒）因保羅在信上所說關於他們的、對他們十分有利的話而變得傲慢起來。[12] 原文結構（否定詞 + 現在時態命令式語法的動詞）除了可指不要讓行動繼續下去（意即「不要再誇口」）或不要有這種行動的習慣（意即「不可慣於誇口」）外，[13] 亦可指要繼續不採取某一行動，因而實質上意即「不要開始誇口」，[14] 儘管後一個意思較通常的表達法與本句所用的不同。[15] 不

10 Chae 270 n.238 雖然認為保羅特別想到的是不信主的猶太人，但他同時認為不能排除信主的猶太人，其理由就是「外邦人不應對他們傲慢」。

11 正面的回答見：Barth, 'Romans 9-11' 42; Morris 414.

12 Cf. Chae 270-71, 220-21, 252-53; Chae, 'Romans' 126.

13 活泉 181（引句出處）。Cf. Rogers 337*a*. 亦參《羅》2.255-56 連註 2，260 連註 2。

14 Burton §165 (*b*).

15 即是通常用否定詞 + 過去不定時時態假設式語法的動詞。Cf. Burton §164 (*a*).

過，（二）鑑於第十九節似乎反映了一種確實存在的態度（儘管它是以辯論的方式提出來；亦參 20c），本句較宜視為也是如此。[16] 按這種理解，羅馬的外邦基督徒似乎誤解了神對待以色列的行事方法，以及他們自己在神的計畫中的位置；他們根據大部分猶太人都沒有接受保羅的福音此一事實，而推理至錯誤的結論，即神已不可挽回地棄絕了猶太人；可能有些人甚至相信，神故意折下一些猶太人枝子，為要把他們外邦信徒接上去（參 19 節）。外邦人因與猶太人一同被納入了神的子民之內的歡欣，很容易會導致他們向不信的猶太人誇勝：他們似乎認為自己現在屬於一個新的、神的子民，這新子民取代了以色列的地位。[17] 保羅使用橄欖樹之喻的目的，就是要改正這些誤解，指出外邦基督徒不應向不信的猶太人誇勝。本段（17～24 節）的警告特別是對羅馬的外邦基督徒發出的，但其適切性是及於所有的外邦基督徒。[18]

按這裏的「枝子」包括猶太基督徒這種理解，一些釋經者又認為，外邦基督徒輕視猶太人（信主的和不信主的），可能反映了教會內存在著一種反猶太人的情緒，這種情緒普遍存在於當代的羅馬世界中；在羅馬教會內佔大多數的外邦基督徒，可能將他們對一般猶太人的怨恨和偏見，轉移到最接近他們的猶太人——猶太基督徒——身上。[19] 可是，如上文（再上一段）所指出，這裏的「枝子」可能並不包括信主的猶太人；若是這樣，「反猶太人」之說便不為本節所支持。另有兩點不利於此說：（1）基督教當時尚未與猶太教

16　Cf. Roetzel, 'The Theologizer' 124-25: 將保羅的警告（18、25 節）解為真正的警告，比視之為官樣文章的勸勉更有意思。

17　依次見：W. S. Campbell, *DPL* 643*a-b*; 及 Moo III 685, 704.

18　Käsemann 305.

19　依次見：Cranfield 2.568; Cosgrove, 'Romans 1:18 — 4:25' 624 (cf. 619-21). Longenecker（'Romans 9-11' 104）認為，保羅所傳不必理會種族界線而得救的福音，很可能在基督教群體的一些外邦信徒的圈子裏，激發起反猶太人的情緒。

顯然分開，因而很少懷著反猶太人情緒者會受吸引歸附基督教；羅馬教會的外邦基督徒很可能主要是來自那些受猶太教吸引的人，至少在起初的時候是這樣。（2）羅馬教會的問題是由於宗教性的分歧，而不是個種族的問題。[20] 因此，本句所反映的態度較宜視為與反猶太情緒的關係不大，而純粹是外邦基督徒所特有的、屬靈的驕傲。[21]

十一 18b 「若是誇口，當知道不是你托著根，乃是根托著你。」

「若是誇口」有反語氣的「但若〔不聽我的忠告而〕誇口」之意。[1] 保羅現在開始提出一連串的理由來支持上半節的勸勉。外邦信徒不該輕視不信主的猶太人，因為：外邦信徒作為被接上的枝子，有賴樹根給他們的滋養，而這根是猶太人的根（18b）；外邦信徒若陷入與不信主的猶太人同樣的錯誤裏，他們亦會遭遇同樣的命運（19～22 節）；不信主的猶太人（如果不是繼續不信）被重新接回樹上，比起外邦信徒被接上，是更容易的事（23～24 節）。[2]

原文並無「當知道」三字，是一種簡略表達法，即是為使句子簡練而把文法結構上不需要（在意思上卻是需要）的一個項目省略。[3] 中英譯本多補充「當記住」（當代）或「該想」（思高、金

---

20 依次見：Dunn 2.662（參《羅》1.65-66）；Moo III 698 n.5. 關於（1），Davies（'Romans 11: 13-24' 158）則認為，雖然羅馬的基督徒有很多曾是歸信猶太教者或虔敬的外邦人，但由於他們曉得自己是屬於「並非無名城市」（徒二十一39，思高）的羅馬，會很容易的把他們的鄰居對猶太人的輕蔑帶進教會裏去。

21 Cf. Schlier 333; Volf, *Paul* 196 n.223. Michel 346 認為這裏所反映的不是（甲）希臘人反猶太人的情緒，而是（乙）「偏重靈恩」的基督徒之自我意識（他們以自己作為有分於新紀元的人之屬靈成就而自傲）；Black 157 正確地認為，經文並不支持二者中任何一個；cf. Moo III 704 n.39.

1 εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι = 'But/but if you do boast / are arrogant' (NKJV/NAS).

2 Cf. Dunn 2.652. 參十一17 註釋註 39 所屬正文（上面 570）。

3 Cf. BDF §483 (a case of 'brachylogy').

譯）等字；[4] 葛嵐斐則補充「那決不會改變這個事實」。[5] 後者也許略勝於前者，因這句是支持上一句之勸勉的一項理由，不是勸勉之延續。按這種理解，保羅的意思即是，不管被接上的枝子如何向被折下的枝子誇勝，不能改變的事實仍然是，「不是你支持著樹根，而是樹根支持著你」（新譯）。[6]「你」字重拾上一節的「你」（二者皆為獨立代名詞，不僅是隱含於動詞之內），指被接在橄欖樹上的野橄欖枝，即外邦基督徒；如在上兩節一樣，「根」指以色列的族長。[7]

在「不是『你支持著樹根』，乃是『樹根支持著你』」[8] 這話裏面，「你支持著樹根」並無實質意義，只是「樹根支持著你」的襯托物；[9]「樹根支持著你」則可根據上一節末句來理解：由以色列族長構成的根支持著被接在橄欖樹上的外邦信徒，因為後者成了這樹所代表的、神的真子民的一部分，與原來的枝子（信主的猶太餘

4　Cf. 'remember that / remember' (NEB, NKJV, NRSV, NAS, CEV / RSV); 'consider this' (NIV);「應當想想！」（新譯）。

5　Cranfield 2.568.

6　LN 35.32 n.6 指出，雖然 βαστάζω 在這裏可解為多少是字面意義的「托著」，但本節整體的文理是比喻，故解為「支持著」更適合。

7　亦有解為指亞伯拉罕（Bell 122）、以色列（W. Stenger, *EDNT* 1.209*a*），或已歸主的以色列人（Segal, 'Romans 9-11' 65; 'Israel' 279）。參十一 16 註釋第六段，十一 17 註釋第四段（上面 556-57，567-68）。Lo II 402 認為，雖然「樹根」也許是指以色列的族長，但保羅可能暗示，外邦基督徒是透過他們與猶太基督徒的關係而有分於神給族長的應許的。此說值得置疑，因為文理強調，決定性的因素只是信或不信（20a、b、22d、23a）。

8　此句呈現交叉式排列法：οὐ σὺ (A) τὴν ῥίζαν (B) βαστάζεις ἀλλὰ ἡ ῥίζα (B') σέ (A'). 保羅將 B 放在動詞之前（表示強調），變成 B 緊接著 A，這有助於交叉式排列法之形成。在 B' 和 A' 之間被略去的動詞是 βαστάζει，在詞形上與 βαστάζεις 略有分別。不過，在這種「兩個子句平行且用了相同的字〔在此為動詞〕」的情況下，後一個子句常被縮短（McKay §7.2.3）。參十一 19 註釋註 5、十一 20 註釋註 18（下面 577，581）。

9　參《羅》2.623-24 之（四）。

民）分享了神對族長的應許和祝福（17c），[10] 而這根——以色列的族長作為神的應許和祝福的領受者和傳遞者——繼續支持著（原文為現在時態）這些外邦枝子，即繼續是外邦信徒的屬靈滋養的來源。樹只有一棵，根也只有一個，野橄欖枝子是因信而被接上，原來的枝子也是因信而得以留在樹上，二者一同有分於根所提供的滋養；這就是說，神的真子民是一個，這子民有一猶太人的根（以色列的族長），且繼續有猶太人的成分（舊約時代忠信的猶太餘民，以及新約時代信主的以色列人）。[11] 外邦基督徒不可能離開猶太人的根（也不可能離開猶太人的枝子）而獨立存在，故此他們向不信主的猶太人誇勝是不合宜的。[12]

十一 19　「你若說，那枝子被折下來是特為叫我接上。」

本節至第二十二節提出了外邦基督徒不應向不信主的猶太人誇勝（18a）的第二個理由。[1]「你若說」原文直譯作「那麼你會說」（新譯）；「那麼」表示，保羅現在放在外邦信徒口中的這句話，是針對上一節的勸勉而提出的異議。此異議不但說明了保羅所要譴責的、外邦信徒向不信主的猶太人誇勝的傲慢性質，也同時揭露了這種誇勝背後的邏輯。[2]「樹枝 [3] 被折下來，[4] 正是為叫我接上去」

10　見十一17 註釋註 31 所屬正文（上面 567-68）。

11　Cf. Moo III 704. Louw 2.112 指出，17～18 節呈現交叉式排列法：（甲）情況（17a、b、c），（乙）誇口（18a），（乙'）誇口（18b 上），（甲'）情況（18b 下）；這排列法傾向於強調所描述的情況。（參較腓一15～17；《腓》121-22、127。）這排列法也支持正文的做法，即是借助於 17c 來解釋 18b 下。

12　Cf. Davies, 'Romans 11:13-24' 156; W. S. Campbell 77. 二者皆認為，保羅對橄欖樹圖像的使用（以外邦人為野橄欖，猶太人為栽植的橄欖），可能暗示他對外邦文化負面的評估（Davies, 'Israel' 144; W. S. Campbell, *DPL* 644*a*）。

1　參十一18b 註釋首段（上面 574）。

2　依次見：Stowers 102; Cranfield 2.568.

3　κλάδοι 並無冠詞；有認為這是由於所指的並不是全部的枝子而只是一些枝子（參 17 節，τινες τῶν κλάδων）（so Cranfield 2.568 n.3; Morris 414; Schreiner 609; 鮑 2.75）；這看法值得置疑，因

（思高）原文的結構凸顯了「被折下來」與「〔被〕接上去」之對比。[5] 連接詞「為叫」則表示，外邦信徒自我中心地[6] 將「不信主的猶太人被折下來」（甲）和「信主的外邦人被接上去」（乙）二者的關係理解如下：（甲）之發生，乃是按照神的計畫，為要使（乙）發生。第十七節所描寫的平行事實——有些枝子被折下來，野橄欖枝被接上去（17a、b）——被這外邦基督徒理解為一種出於神的因果關係。[7] 這有雙重的含義：神偏愛外邦基督徒；他們取代了不信主的猶太人的地位。[8]

對於這種謬誤，保羅在下文將會提出反駁：猶太人枝子是因不信而被折下（20a），不是（至少不純粹是）爲要使外邦人枝子可被接上；外邦人枝子是因信而被接上及留在樹上（20b），不是因為神偏愛他們，更不是因他們比猶太人優勝——事實上，他們原是野橄欖的枝子，野橄欖並不長出任何有用的東西！[9] 因此，上述（甲）和（乙）二者的關係應理解如下：猶太人拒絕相信福音，因而從橄欖樹上被折下來，這樣就給了外邦人機會，聽見而相信福音者得以被

為若用了冠詞，也不見得是指全部的枝子，而是指17a所提到的、被折下來的那些枝子。較正確的解釋是，無冠詞的 κλάδοι 凸顯了它們是「枝子」的性質（Rogers 337*a*）。

4　Byrne 347 認為，原文的字次（動詞置於主詞之前）強調「被折」之意，傳達了這「被折下」的不能逆轉的性質（而這正是保羅要反駁之點）。此說值得置疑。

5　本句原文再次（參十一18b 註8）呈現交叉式排列法：Ἐξεκλάσθησαν（A）κλάδοι（B）ἵνα ἐγὼ（B'）ἐγκεντρισθῶ（A'）。亦參十一20 註釋註18（下面581）。

6　ἐγώ 是獨立代名詞，不僅是隱含於動詞之內。

7　Cf. Schlier 334.

8　Cf. Davies, 'Allegory' 153-54; Byrne 341-42. 這種「取代神學」（W. S. Campbell 171: 'supersessionist theology': 外邦基督徒〔或教會〕取代了以色列的地位，他們是新的、神的子民，新的救恩社群）就是基督教反猶太主義的主要支柱，直至現代（cf. Barth, *CD* 2/2 290）。

9　Cf. Davies, art. cit. 154; 下面579之（一），580之（一）。

十一 20 「不錯！他們因爲不信，所以被折下來；你因爲信，所以立得住；你不可自高，反要懼怕。」

「不錯」原文只是副詞「好」字。（一）若譯為「這話不錯」（20a，現中），[1] 保羅便是完全同意上一節的異議；但這顯然與文理不符。（二）有認為這字有諷刺意味，故應譯為「原來如此！」，隨後的話（20b）才是猶太人被折下和外邦人被接上的真正原因。[2] **較可取的看法是**，（三）此字並無諷刺之意，而是表達一種讓步式或有限度的同意：[3]「同意。不過……」。[4] 在某程度或某意義上，可以這麼說，「不信的猶太人被折下來，為要叫信主的外邦人可以被接上去」（參上一段末）；但這不是真相的全部。一些猶太人被折下來，並非純粹為使外邦人可以被接上去；他們一方被折下，另一方被接上，皆與信或不信有關。[5]

「因為不信」和「因為信」的位置（在各自所屬子句的動詞之前）表示二詞受到強調。二詞在原文的結構相同，都是間接受格的

---

10 Cf. Bell 124-25; 安波羅修（see Bray 294*a-b*, 294*b*）。*Pace* Cosgrove 87-88; 作者認為保羅同意外邦基督徒所說「特為叫我接上」那句話的邏輯，只是他（保羅）反對他（外邦基督徒）那自大的口氣（「我」；參上面註 6）。Donaldson（*Paul* 223）認為，保羅在 11、12、15 節所用的，不是空間性的「取代」邏輯（如 17b 當代的譯法：「讓你這野橄欖枝接在原來的位置上」），而是時間性的「延後」邏輯：以色列的不信福音為外邦人開拓了相信福音的機會。

1 I.e., καλῶς = 'That is true' (RSV, NRSV, TEV; J. Wanke, *EDNT* 2.246*b*), 'Quite right' (NAS; BAGD 401 [s.v. 4 c]; cf. Thayer 323 [s.v. a]).

2 I.e., καλῶς = 'Well, well!' (Manson 949*a* [§824k]; endorsed by Donaldson, *Paul* 219). Cf. Barth, *CD* 2/2 290 ('unmistakable note of irony').

3 'Concessional' (Schlier 334) or 'qualified' agreement (Dunn 2.663; Moo III 705; Schreiner 607).

4 I.e., καλῶς = 'Granted. But . . . ' (NIV); 'That's true enough. But . . .' (CEV). Morris 414 則認為在讓步之餘仍略帶諷刺的意味。

5 Cf. Fitzmyer II 615; Cranfield 2.568-69. 後者認為，真相的另一部分是 11c 所指的目的（挑起猶太人的羨妒，起來效法外邦人信主）；但本節經文提出的是信與不信的因素。

「冠詞 + 有關的名詞」。葛嵐斐認為並無理由將二者的意思區別，兩者都是表達原因（如上引的譯法）。[6]（一）「不信」是猶太人枝子被折下的原因，這一點是無疑問的。[7] 針對上一節的異議所反映的謬誤，保羅再清楚不過地申明，猶太人的不信完全是他們自己當負的責任，並非因為神偏愛外邦人所使然。[8]（二）但「信」是否外邦人枝子「立得住」的原因呢？我們先要討論這動詞較準確的意思。有認為原文的完成時態的意思是：過去的行動（站立）導致現今繼續的情況（站住），這情況是由信心維持著，而這信心就是過去那個行動（站立）藉之發生的。[9] 不過，這動詞的完成時態其實是相等於現在時態的「站立」之意，在這裏的意思是「站立得住」（現中、新譯）；[10] 這就是說，動詞所指的是外邦基督徒繼續留在樹上，而這被描寫為他們主動地作的事（動詞為主動語態）。因此，間接受格的「信」字較可能有媒介性意義：猶太人枝子是「因為不信」而被折下來（動詞為被動語態），外邦基督徒則是「藉著信」而站立得住。[11] 這話的含義就是，外邦基督徒最初也是「因為信」

6　以及呂譯、思高、當代、現中、金譯；TEV, CEV. I.e., τῇ ἀπιστίᾳ and τῇ πίστει = datives of cause. So Cranfield 2.569 with n.1; Käsemann 310; 鮑 2.75-76 連註 215。

7　即 τῇ ἀπιστίᾳ 肯定是 dative of cause（BDF §196; Moule 44; LN 31.97）。Cosgrove 16 指出，將「不信」解為指猶太人不信福音是合理的，因為同字根的形容詞（ἄπιστος）用作名詞時，常指「不信主的人」（參：林前六6，七15，十27，十四22、23、24；林後四4，六14、15；提前五8）。

8　Davies, 'Romans 11:13-24' 156. 參十一19 註釋註 9 所屬正文（上面 577）。

9　Dunn 2.663. Cf. R. Bultmann, *TDNT* 6.218: 'Thou hast attained thy standing . . .'

10　Cf. BAGD 382 (s.v. ἵστημι, II 2, and 2 c *a*): 'stand firm'.

11　I.e., τῇ ἀπιστίᾳ = dative of cause, τῇ πίστει = instrumental dative / dative of means: so, e.g., Byrne 347; Moo III 705 nn. 44, 45; Dunn 2.663; / Schreiner 603. 英譯本多反映這種區別：'because of unbelief / their unbelief . . . by/through faith'（KJV, NIV, cf. NKJV / RSV, NRSV）；'for lack of faith / for their unbelief . . . by faith / by your faith'（NEB / NAS）。Hofius（'Romans 9-11' 33 n.82）則稱二者為 '*modal* datives'. 將 τῇ πίστει 視為 instrumental dative 者包括：R. Bultmann, *TDNT* 6.218; 視為 dative of cause 者包括：BAGD 382（s.v. ἵστημι, II 2 c α）。

而被接在好橄欖樹上的（與「因為不信」而被折下相對）。

本句（20b）有兩方面的重大意義。（一）本句（連同 21～23 節）提供了最有力的證據，表明保羅並不持「教會取代了以色列〔含義：以色列完蛋了，再沒有前途了〕」這種立場。這立場在上一節由外邦基督徒以結構工整的一句話表達出來，但在本句被保羅絕不含糊地排拒了；在猶太人被折下和外邦人被接上此二者之間，並無直接的「因果與取代」的關係；猶太人或外邦人能否在樹上有分，決定性的因素是（有或沒有）信心。[12]（二）本句對森達士的一個論點給了致命性的一擊：此作者認為，保羅的宗教所顯示的模式，與巴勒斯坦的猶太文獻所顯示的猶太教模式相同，即是憑恩典「進入」，藉著好行為／遵行律法「留在裏面」。但是本句清楚表明，保羅並不如此區別「進入」和「留在裏面」；外邦信徒是「藉著信」而站立得住（即是「留在〔神的子民〕裏面」），猶太人是「因為不信」而被折下來，與此相對的意思是外邦信徒是「因為信」而被接上（即是「進入〔神的子民〕」）；可見不論是「進入」或「留在裏面」，信心是足夠（也是必須）的條件或方法。[13]

末句（20c）根據上一句（20b）所指出的事實，按相反的次序（因而構成交叉式排列法）[14] 從正反兩方面向外邦基督徒提出警告和勸勉。這就是說，外邦基督徒是「藉著信」才站立得住，「*所以*不要自高」（當代），即是「不可心高氣傲」（思高、新譯）、「別存著高傲〔的〕思想」（呂譯）[15]（例如上一節的想法）。[16] 相

12 Donaldson, *Paul* 218; 'Rom 11:12' 84-85. 參十一 19 註釋末段（上面 577-78）。

13 參《羅》1.139-40；Bruce, 'Research' 120; Cooper, 'Paul' 138.

14 參下面註 18 下半。

15 Cf. *EDNT* 3.409*b*; J. Goetzmann, *DNTT* 2.618; 活泉 182。

16 原文（μὴ ὑψηλὰ φρόνει）引起與 18a（μὴ κατακαυχῶ）類似的問題，即前者的意思是「不要變得驕傲」（'do not become proud': RSV, NRSV; J. Goetzmann, *DNTT* 2.617），抑是「不要繼續存著高傲的思想」，配合著上文對 18a 的理解（參十一 18a 註釋第三段〔上面 572-73〕），筆者認為前

反的，他應該「懼怕」，即是存著「畏懼的心」（呂譯、新譯）；這種「恐懼」（思高）不是歸主前那種奴隸般的、滿了焦慮的懼怕（八 15），[17] 而是正當的「敬畏上帝」（當代）──祂同時是恩慈和嚴厲的（22 節）──包括害怕自己也會像猶太人枝子那樣「因為不信而被折下來」，因而「存著警戒的心」、「保持警惕之心」（現中、金譯）。[18]

十一21 「 神既不愛惜原來的枝子，也必不愛惜你。」

上一節「他們因為不信而被折下來」（新譯）那句話，已暗示了外邦基督徒應存畏懼之心的一個原因；本節則以「因為」（思高）一詞更明白地把原因引介出來。[1] 像在第十七節一樣，「如果」（金譯）並不表示假設的情形，其功用乃是引介一個條件句子的發端子句（21a），此句子的歸結子句是下一句（21b）。「原來的」意即「天生的」（呂譯），原文所用的介詞片語和第二十四節「天生的（野橄欖樹）」所用的相同；所指的是枝子在本樹上「自然地」生長，有別於用人工把來自別處的枝子接在樹上。[2] 神「沒有憐惜了那些原有的樹枝」（思高）和「有幾根枝子被折下來」（17a）前後呼應，都是指以色列人因不信福音而無分於神的真正子民。按

一個意思較為可能，19 節亦支持這個意思（cf. NEB: 'Put away your pride'）。φρονέω 可參《羅》2.574-75；(τὰ) ὑψηλά φρονεῖν 在保羅書信另外只見於十二 16。

17 參《羅》2.624-25。

18 Cf. Cranfield 2.569 n.9; Martyn, 'Paul' 10. 如 Wilckens 2.247 所說，外邦基督徒的得救既非由於他的優勝或功德，亦非自此以後不能撤消的、牢固地擁有之物。按正文本段的解釋，再一次，本節呈現交叉式排列法（參十一 18b 註釋註 8、11，十一 19 註釋註 5〔上面 575、576，577〕），如下：（甲）「他們因為不信而被折下來」，（乙）「你因著信才站立得住」；（乙'）「不可心高氣傲」，（甲'）「倒要存畏懼的心」（新譯）。

1 本節和上下文合起來（即 19～22 節）則構成外邦基督徒「不可向舊枝子誇口」（18a）的第二個原因（第一個在 18b）。參十一 18b 註釋首段（上面 574）。

2 Cf. H. Köster, *TDNT* 9.271; H. Paulsen, *EDNT* 3.444*b*. 原文片語為 κατὰ φύσιν.

上文的解釋，「橄欖樹」指神的真子民整體；[3]這裏說猶太人是「原來的」枝子（參 24b），這是否表示他們本來就是屬於神的真子民？這很不可能是保羅的意思，理由有二：（1）早在本大段（九～十一）的開首，保羅就已區別「歷史上的以色列」和「真以色列」（九 6b），指出了並非以色列民的所有成員都是真以色列人；就保羅當日的處境而論，即是保羅在歷史上的以色列**之內**區別不信的以色列人和信主的真以色列人。[4]（2）若猶太人本來就是神的真子民，他們根本不會從橄欖樹上被折下來。故此，這詞語的意思可能只是，猶太人是以色列族長的後裔，而以色列族長是橄欖樹（＝神的真子民）的根（16b、17c、18b），在這個意義上，不信主的猶太人可被說成是「自然地」屬於該樹的（24b）。[5]

「沒有憐惜」的原文在上文已出現過：神「沒有憐惜自己的兒子，[6]反而為我們眾人把他交出了」（八 32，思高）。有釋經者認為：保羅這樣以曾用來形容耶穌之死的字眼來形容不信主的以色列之命運，是一種大膽的轉義法，即是將以色列的命運視為與基督相似：以色列為了世人的緣故經歷被拒，它的受苦是代替著世人受的。這文本間的遊戲（或活動）假定了較古老的和更深層的、與創世記有關亞伯拉罕獻以撒（二十二 12）之記敘的共鳴。這三位「沒有被顧惜」的蒙愛者之間的平行有豐富的含義，不可能僅為巧合。亞伯拉罕沒有顧惜他的兒子以撒，而是把他捆綁在祭壇上，卻由於神的介入而把他得回來（參：來十一 19）；神沒有顧惜祂的兒子耶

3　參十一 17 註釋註 12 及所屬正文（上面 564）。

4　參九 6b～7a 註釋第二至四段（上面 95-98）。

5　參十一 16 註釋註 55 及所屬正文（上面 561）。Longnecker（'Romans 9-11' 104）說，由於猶太人被稱為天然的枝子，樹根就有人種的性質（'an ethnic quality'）。筆者倒認為，樹根具有人種的性質，乃因此根是由以色列的族長構成，而猶太人被稱為天然的枝子，是由於他們與族長的特殊關係。

6　原文為 οὐκ ἐφείσατο.

穌，而是把祂交出來為世人受死，然後藉著復活顯祂為正；神沒有顧惜祂的子民以色列，而是為了外邦人的緣故將他們（以色列）像枝子般折下來，但這肯定不是故事的結束，因為「若他們被丟棄，天下就得與神和好，他們被接納，豈不是死而復生嗎？」（15 節）。在每一個事例中，被棄／被接納的模式之完成「代替性地」使別人得益處。[7] 這個富創意的解釋充分說明了作者如何在數個文本（本節，八 32，創二十二 12）之間聽見清楚的回響，但**此解釋欠缺說服力**，因為：第一，上文已經辯證，八章三十二節並無暗指「以撒被捆」的拉比觀念；[8] 第二，在下半節的「也不會顧惜你」（21b）這話裏面，「不會顧惜」顯然不能作與上述類似的解釋，這就給作者對上半節的解釋扣上了問號。

下半節思高譯本作「將來也許不憐惜你」；[9]「也許」一詞反映了異文的長語句。支持此異文的兩個理由是：（1）此詞是典型的保羅用語；（2）抄寫員可能認為它缺乏與上文在文法上的關聯，或是因隨後的動詞在文法上的不合適，而把它省略。[10] 若這語句是原來

7　Hays, *Echoes* 61-62.「這文本間的遊戲（或活動）」英文原作 'This intertextual play between Rom. 8:32 and 11:21'. 最後一句英文原作：'In each case, the rejection/acceptance pattern plays itself out to the vicarious benefit of others.' '[V]icarious benefit' 意即由亞伯拉罕、耶穌，和以色列替別人獲得的益處。

8　參《羅》2.757-58。

9　Cf. NRSV, 'perhaps he will not spare you'; NKJV: 'He may not spare you either.' 如 Dunn 2.651 n.g 所指出，這意思並不符合文理；保羅的警告是更具威脅性的。參下面註 15。

10　關於（1），Metzger 526 說 μή πως 出現於保羅書信另外九段經文，新約另外只一次；BWorks 則只列出保羅書信的九段經文（共十次），此外在新約不再出現。關於（2），表達所害怕之事所用的動詞通常是假設式（而非直說式）語法的（例如：林後十一 3，十二 20；加二 2a），或是（若所害怕的是已發生之事）過去不定時／完成（而非未來）時態的（例如：加二 2b；腓二 16；帖前三 5／加四 11）；cf. Burton §224, 227; BDF §370(1), (2). Metzger 526 將 μήπως（Metzger II 464-65 作 μή πως）放在方括號內並列為 C 級，表示編委對於哪個語句（長語句抑短語句）是原來的有頗大程度的不肯定；Morris 415 n.90 認為不可能肯定。

的，本句便是（從文法的角度言是鬆散地）連於上一節的末句：「反要懼怕⋯⋯免得祂也不顧惜你。」[11] 不過，可能短語句才是原來的，因為（1）支持此語句的外證較強（包括西乃抄本及梵諦岡抄本），而且（2）抄寫員較可能是加上了「免得」二字（而不是把原來的此二字省略），以緩和保羅這絕對性陳述的嚴厲性。[12] 這就是說，保羅從上一句所說的事實，推理至本句的結論：「〔神〕也不會顧惜你」（新譯）。原文的字次強調「原來的枝子」和「你」，二者都被放在動詞「顧惜」（新譯）之前；[13] 所暗示的意思即是：如果連「原來的枝子」（因為不信）神也沒有顧惜，則「你」這野橄欖枝（如果不信）祂就更不會顧惜了。[14] 這樣看來，「也必不愛惜你」是正確的意譯。[15] 將原來的、屬於本樹的枝子折下來（甲），與將原來不屬於樹、只是被接上來的枝子折下來（乙）比較，後者是不像前者那麼猛烈的過程，是較輕而易舉之事；[16] 從這個角度看，本節可說是第二十四節的反面。

一些釋經者認為，本節並沒有暗示「真信徒可以從恩典中墮落而滅亡。我們必須牢記，保羅在此根本不是在講信徒個人和他們的

---

11 BDF §370(1). 按 BAGD 519（s.v. μήπως, 1 b）的解釋，這是省略表達法，相等於 '(it is to be feared) that perhaps he will not spare you, either'; 即是要在這裏補充上一節的動詞 φοβοῦ 一字。Cf. KJV: 'take heed lest he also spare thee not'; Black 158: '(repeat "be fearful") lest perchance you too he will not spare'; Hume 169.

12 即是保羅原句並無 μήπως / μή πως. Cf. SH 329; Cranfield 2.569 n.6; Moo III 697 n.2; Schreiner 609-10; Byrne 347.

13 參《羅》2.755 註 3。

14 難怪俄利根在此以 πόσῳ μᾶλλον 和 πόσῳ πλέον（'how much more'）取代 μήπως（Metzger 527）。

15 Volf（*Paul* 190 with n.235）將本句譯為 'He does not *need* to spare you'; 在太十五 6；利十三 36；詩九十一（LXX 九十）5 等處，未來時態的動詞有這種「不需要⋯⋯」的意味。參當代：「也可以不愛惜你。」筆者認為這譯法與文理不符，因 22 節不但提到神的嚴厲，且在末句明說，「你〔若不繼續在神的恩慈裏〕也要被砍下來」。參上面註 9。

16 SH 327.

救恩，而是在講外邦基督徒自高於猶太人的事。」這裏的警告可能應從救恩歷史的角度解釋，指現今猶太人被拒和外邦人被收納的情況是可被反轉過來的；保羅所譴責的，是外邦基督徒因為屬於蒙救贖的社群便可不受審判這種觀念。[17] 較自然的理解（也是文理支持的理解：特別留意 22 節，尤其是末句）是，保羅在此向個別的外邦基督徒（單數的「你」）[18] 提出警告，他／她若不堅守所信便會從救恩的社群被折下來。「保羅相信，唯有當我們穩居於永恒之中，我們才是永恒地安穩的。在達到這地步之前，我們仍有因背道而被拒於永恒國度之外的可能（不管這可能性是多小）。」[19]

十一 22 「可見 神的恩慈和嚴厲，向那跌倒的人是嚴厲的，向你是有恩慈的；只要你長久在他的恩慈裏，不然，你也要被砍下來。」

「可見」原文直譯作「所以你要看」（呂譯）。「所以」表示隨後的話是基於上文，所指的上文不是上一節（因該節只說明了神的「嚴厲」），[1] 而是「他們因為不信而被折下來，你因著信才站立得住」（20b，新譯）那句話。在新約的用法，這「看」字之後的名詞常是主格的，在這情形下，該字的功用就像感嘆語「看哪」一樣；[2] 但是在本節（如在約二十 27），「看」字之後的名詞是直接受

---

17 依次見：魏司道 286（引句出處）；Martin, *Paul* 99 n.160 (continued); Schreiner 607. 參十一 22 註釋註 16 所屬正文（下面 588）。H. Balz（*TDNT* 9.213）將神不顧惜外邦人解為「將〔與猶太人〕同樣的、無憐憫的刑罰——使之瞎眼——加在新的、神的子民身上」；此說不大可能是正確的。

18 參十一 17 註釋註 15 所屬正文（上面 564-65）。

19 Cf. Holtz, 'Rom 11,25-26' 290; Dunn 2.664; Witherington, *Narrative* 232（引句出處）。英文原句作：'Paul believes that one is eternally secure only when one is securely in eternity. Short of that, one has the possibility, however unlikely, of committing apostasy and being excluded from the eternal kingdom.' Cf. Witherington, *Quest* 277. 亦參十一 22 註釋第二段；《羅》2.797 註 3，798 註 7。

1 *Pace* Schreiner 608; 作者認為 22 節是從 21 節推理而得的結論。

2 Wallace 60. ἴδε followed by a nominative 的例子包括：可三 34，十一 21，十三 1、21，十六 6；約一 29、36、47，十九 14、26、27。

格，因此「要留意（上帝的恩慈和嚴厲）」（22a，新譯）才是正確的翻譯（和標點法）。[3] 神的恩慈在這裏是指「神把『野橄欖』外邦人接在祂的橄欖樹上的恩慈」。[4]「嚴厲」原文在新約出現僅此一次，但保羅曾兩次使用同字根的副詞，分別指「嚴厲地」對待人（林後十三10）及「嚴厲地」責備人（多一13，現中）。[5] 本節的名詞「源於含義為『切掉』、『截斷』的動詞，強調一種無伸縮性的嚴格」，在此是指審判者或其審判之不可改變的嚴厲無情，「意指神對那些拒絕祂恩慈的人，斷然撤銷祂的恩慈」。[6]

---

3 Cf. 'Observe' (NEB), 'note' (RSV, NRSV). Morris 416 將 'consider' (NIV, NKJV) 解為 'notice'.

4 巴刻，《認識神》130-31。（1）J. Zmijewski（*EDNT* 3.475*b*）則認為此詞不僅是指神在審判上體恤人的慷慨（與法官的嚴懲相對），在實質上乃是「恩典」的代用詞，指神廣義的「恩慈」的行動；K. Weiss（*TDNT* 9.488）將「恩慈」解為神「在基督裏及藉著基督」對罪人所採的、恩慈的態度和行動。巴刻的解釋較符合文理。（2）χρηστότης 已在上文出現二次（二 4，三 12；參《羅》1.345 註 7 及所屬正文，458 註 21）。Richardson（*God* 79）認為，二 4 的恩慈是向猶太人的，這裏的恩慈是向外邦人的，似乎外邦人和猶太人（除了信主的「餘民」〔十一 1b、4～5〕外）交換了位置。可是，二 4 並沒有明說「神向你〔猶太人〕的恩慈」（像本節明說「向你〔外邦人〕的恩慈」），只是說「神的恩慈〔的目的〕是領你悔改」；而且「恩慈」在兩節的準確含義並不相同（在二 4 是指負面的、神不在其義怒中降罰〔與猶太人及外邦人〕，在本節是指正面的、神將外邦人納入祂的子民中）。因此，兩種人「交換了位置」這講法並不合適。

5 原文依次為：名詞 ἀποτομία. 副詞 ἀποτόμως（這兩次 BAGD 101 [s.v.] 依次譯為 'sharply' 和 'rigorously', 都是「嚴厲」之意）。名詞在 LXX 亦無出現，但同字根的形容詞（ἀπότομος）及副詞在次經所羅門智慧書共用了六次，分別指「嚴厲的」怒氣、審判、君王、言語（五 20，六 5，十一 10，十二 9），「無情的」戰士（十八 15），以及江河要「無憐憫地」淹沒惡人（五 22）。約瑟夫曾用這形容詞將希律大帝描寫為「在審判上毫無慈悲憐憫」，與亞基帕王（徒二十五 13）溫柔的品性相對（Rogers 337*b*）。

6 依次見：精華 498（第一引句）；H. Köster, *TDNT* 8.108（cf. Schlier 336）；巴刻，《認識神》131（第二引句）。Bell 125（with reference to K. H. Rengstorf）則認為本節的圖像是神作為父親（這不必排除神作為審判者的角色）：與 ἀποτομία 對應的是猶太人 קְצָצָה 的法律制度——一個家庭成員可被逐出家族的產業或家族本身。保羅在 17～24 節將沒有信基督的猶太人說成從神的家被剪除，外邦基督徒則被納入這家庭內，這是使猶太人產生羨妒的一個明顯的理由。貝氏認為斐羅的一段文字證實保羅是在談及神作為父親：斐羅說，少結果子的樹可用以下方法加以改良，就是將別一

保羅進一步（一）將神的「嚴厲」解釋為「向那跌倒的人」的嚴厲（22b）。[7] 保羅在上文已否認不信主的猶太人是「全然跌倒」（11 節〔呂譯〕，即是喪失了在基督裏得救的盼望），他們只是「失腳」；[8] 因此，這裏的「跌倒」就不可能是指他們「永久跌倒」了（參 11 節，思高）或「成了永恒地瞎眼和背道的」，[9] 而是相當於第十一節的「失足」（當代、現中、金譯；本節同），指他們不信基督的福音。[10] 保羅又（二）將「神的恩慈」[11] 解釋為「向你」（信主的外邦人）的恩慈（22c），並就此提出一項條件（22d）和一則警告（22e）。這條件就是「只要你繼續〔＝留〕在他的恩慈

些枝子接在樹幹近樹根的部位上，使枝子與樹幹相連，作為一體地生長。同樣，當被收納的兒子因他們天生的品質（複數）變成與血統上的兒子志趣相投，前者就成為家庭牢固的一部分。**可是**，在保羅的比喻中，被接上的枝子是野橄欖枝，因而並無「天生的品質」可言，所有的任何品質亦難與好橄欖樹「志趣相投」。Volf（*Paul* 200）認為 Rengstorf 的看法是可能的，並提出兩點支持後者：（1）本節的 ἀποτομία 與上一節「不顧惜」的關係密切；保羅用這動詞而主詞是「神」的唯一的另一次，提到父神沒有顧惜祂自己的兒子（八 32）；（2）按上述的猶太人法律制度，一個家庭成員可在經過紀律性的分離而行為有所改善之後，獲得還原；這與保羅在這裏所描寫的、神的嚴厲與恩慈之間的變動（'fluctuation'）相符。**可是**，八 32 的重點並不是在神為父的身分，而是在基督為兒子的身分（參《羅》2.755 註 3 及所屬正文）。

7　ἐπί 表示方向：BAGD 289（s.v. 3 bϵ）。ἀποτομία 及 χρηστότης（22b、22c）皆為主格；二字在一些古卷作受格，這可能是抄寫員為要改善句子的文法，或是在 22a 兩個受格名詞的影響下作出修改所致。Cf. Cranfield 2.570; Schreiner 610.

8　參十一 11 註釋第三段首部分（上面 509）。

9　安波羅修（see Bray 295*b*）。

10　W. Bauder（*DNTT* 1.611）則把本節的 πεσόντας 與 11 節的 πέσωσιν 作同樣解釋：陷於毀滅中（參十一 11 註釋註 12 及所屬正文〔上面 509〕）。

11　Field 161 認為，22c 的 θεοῦ 很可能原是對 22d（ἐὰν ἐπιμένῃς τῇ χρηστότητι）的頁邊註，以免該句被誤解為主觀意義的「留在〔自己的〕恩慈裏」，像六 1 的「留在罪惡中」（思高）和十一 23 的「固執於〔原文作：留在〕無信之中」（思高）那樣。作者認為，22b～c 若有 θεοῦ 一字，則應在 χρηστότης 及 ἀποτομία 之後皆有此字；若只出現一次，則應是在 ἀποτομία 之後，而不是在 χρηστότης 之後。但古卷的證據支持後者；若無 θεοῦ 一字，22b 與 22c 便構成工整的平行，因此有抄寫員將此字省略是可理解的。Cf. Dunn 2.651 n.h; Schreiner 610.

裏」（新譯），[12]「留在他的恩慈裏」等於在信心上站立得穩（參 20b）；[13] 保羅不說「留在信心裏」（＝「堅守信仰」）而說「留在神的恩慈裏」，帶出了信心的真正性質，即信心是倚賴著神的恩慈、神的恩典而活。[14] 由此條件而得的自然結果就是末句的警告：「不然的話，你也會被砍下來」（新譯）。[15] 加爾文認為，保羅於此並不是在討論每個人的被揀選與否，而是拿外邦人和猶太人作對比；[16] 較自然的解釋是，外邦基督徒若不履行上述的條件，則他——儘管他是已被接上的枝子 [17]——一樣會被砍下來；失去信心（放棄信仰）便會失去救恩。[18]「保羅從沒有說，『一次得救，永遠得救』」；若保羅持這種觀念的話，本句就是極不小心和極不合適的比喻性講法。[19]

本節呈現雙重的交叉式排列法，如下：所以你要留意神的恩慈（甲）和嚴厲（乙）：對跌倒的人的嚴厲（乙'），對你的恩慈（甲'）——只要你繼續在他的恩慈裏（甲"）；否則，你也會被砍下來（乙"）。[20] 鄧雅各認為，三度出現的「恩慈」增強了這個含義，

12　原文為「第三類條件句，……可能成為事實的假設」（活泉 182）。參十一 23 註釋註 5。

13　J. Zmijewski, *EDNT* 3.475*b*. 作者引徒十四 22（ἐμμένειν τῇ πίστει:「堅守信仰」〔呂譯、現中〕）以茲比較。

14　Cranfield 2.570; cf. Dinkler, 'Romans 9-11' 119a; 鮑 2.77 註 221。

15　ἐπεί（cf. McKay §15.2.3）在上文已出現二次（三 6，十一 6）；參十一 6 註釋註 10 及所屬正文（486）。ἐκκόπτω 通常指砍下整棵樹（太三 10，七 19；路三 9，十三 7、9），在這裏則只是 ἐκκλάω（羅十一 17、19、20）之變異（Dunn 2.665）。

16　Calvin 253; 加爾文 228 下。參十一 21 註釋註 17 所屬正文（上面 584-85）。

17　這也許就是受強調的「你」字——σύ 為獨立代名詞——的含義（參 17b）。

18　依次見：Mounce 222; Marshall, *Kept by Power* 104. 如 C. Brown（*DNTT* 3.227）所指出，這警告可與希伯來書的警告（三 16～19，四 1～2，六 4～8）相比擬。

19　依次見：Wagner, 'Romans 9-11' 107（引句出處）；Witherington, *Narrative* 79 n.76. 參十一 21 註釋末段結尾的引句（上面 585）。

20　Cf. Harvey, 'Romans' 134-35; Louw 2.113; BDF §477(2).

即神的嚴厲和神的恩慈在保羅此刻的思想中並不是勢均力敵的，而是神的恩慈佔優勢。[21] 可是，雖然「嚴厲」一詞出現的次數比「恩慈」少了一次，但「被砍下來」可說實質上是「嚴厲」的代替詞，雙重的交叉式排列法也使恩慈和嚴厲此二觀念受到相同的強調；保羅在這裏是把「因不信而被折下〔神的嚴厲於此可見〕，藉信站立得穩〔神的恩慈於此可見〕」的原則（20b）不偏不倚地應用在猶太人和外邦人身上。事實上，本節以神的恩慈開始而以神的嚴厲（22e）結束，這符合保羅用這比喻的主旨，即是要提醒、警告外邦基督徒勿因領受了神的恩慈而對不信的猶太人採取傲慢的態度，反要存敬畏及警惕之心，免得自己也因不信而獲得同樣收場（參：林前十 12）。

十一 23　「而且他們若不是長久不信，仍要被接上，因為　神能夠把他們重新接上。」

在本節和下一節，保羅提出外邦基督徒不應向不信主的猶太人誇勝（18a）的第三個理由。[1]「而且他們」[2] 所引介的這句話（23a～b），所論的是猶太人的情況，與上一節下半（22d～e）論外邦信徒

21　Dunn 2.665.

1　首二個理由見 18b、19～22 節；參十一 18b 註釋首段（上面 574）。

2　κἀκεῖνοι δέ = 'And they also' (KJV, NKJV, NAS). κἀκεῖνοι（林前十 6 同）= καί + ἐκεῖνοι. 就如 κἀγώ（羅三 8，十一 3）= καί + ἐγώ. Morris 417 with n.99 將 δέ 視為反語詞；但根據 BDF §447(9), δὲ καί = 'but also'（例如：徒二十二 28），καὶ . . . δέ = 'and . . . also'.

Schreiner 611 認為 κἀκεῖνοι δέ 可視為開始一個新單元，25 節的 γάρ 字亦表示該節不是一個新段落的開始；因此，作者將 23 節視為 23～27 節一段的開始。可是，與 25a（οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν）幾乎相同或類似的話在保羅書信多次開始一個段落：οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν（林前十 1），οὐ θέλω δέ ὑμᾶς ἀγνοεῖν（羅一 13；參《羅》1.222），οὐ γὰρ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν（林後一 8），οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν（帖前四 13），οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν（林後十二 1）。因此，本節應視為繼續目前的一段，25 節才是新一段的開始。

情況的話對應；[3]「他們」指「那跌倒的人」（22b），即是不信主的猶太人。[4]「若不是長久不信」[5] 呂振中譯本作「若不恒居於『不信』之內」，意即「如果他們不堅持其不信」（金譯）或（以正面方式表達）「如果他們拋棄他們的不信」（現中）。[6] 在這情形下，他們「也〔像信主的外邦人一樣〕會重新〔被〕接上去」（當代）。[7] 就園藝的事實而論，被折下的枝子是被丟棄的，只會枯萎和死亡（參：約十五6）；將已被折下的枝子重新接上，不但會是極不尋常的做法，且是不可能的事。但保羅此刻顯然已超越了接木的比喻之限制，他把接木的實際過程置於一旁，直接地談及他要用此比喻來說明的屬靈事實。[8]

末句（23c）舉出理由來支持上兩句的陳述：因為神能夠 [9] 把由不信改為信的猶太人重新接上。[10] 鑑於下一節的論證，即是將原來

---

3 比較：22d～e　ἐὰν　ἐπιμένῃς　τῇ χρηστότητι, ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ
　　23a～b　ἐὰν μὴ ἐπιμένωσιν τῇ ἀπιστίᾳ,　[κἀκεῖνοι]　ἐγκεντρισθήσονται

4 Dunn 2.665 指出，第三人稱表示保羅並不設想他的聽眾中有不信主的猶太人；這就證實第二章的第二人稱體裁是辭令式用法。參《羅》1.67。

5 這在原文也是「第三類條件句」（活泉 183），表達可能成為事實的假設，像 22d 的 ἐὰν ἐπιμένῃς 一樣（參上註，及十一 22 註釋註 12〔上面 588〕）。

6 Cf. NKJV / NIV, NRSV: 'continue/persist in unbelief'; TEV: 'abandon their unbelief'; CEV: 'start having faith'.

7 「重新」的原文（πάλιν）在下一句才出現，但在此句加上「重新」（金譯同）或「再」（思高）字是合理的意譯。

8 依次見：Byrne 343; Bruce 205. Cf. Ziesler 280.

9 δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεός. Cf. δυνατός ἐστιν（四 21；提後一 12），δυνατὸς ὁ θεός（來十一 19）。由此看來，δυνατός（在一個似乎是定了形的詞語中）的位置不必表示此字受到強調。但「神能夠」這整個詞語是一項有力的宣告或保證：神確有這種能力（Michel 352 n.33）。

10 鮑 2.77 說，「神的大能是不受外在的條件所限制的。雖然因他們的不信，猶太人已經被丟棄，如同枝子從橄欖樹上被砍下來；但只要他們改變他們不信的心，神能接納他們，把他們重新再接在原來的樹上。整件事的關鍵在猶太人肯不肯改變他們不信的心。」在筆者加上楷體的兩句話中，後一句似乎否定了前一句；因為，「猶太人肯不肯改變他們不信的心」不正是一種「外在的條件」，就如（作者暗示）他們因不信而被折下來是一種「外在的條件」嗎？

的枝子再接上比起接上外來的枝子更為自然，本句強調神的能力似乎是多餘的。不過，保羅在此訴諸神的能力，可能是針對外邦基督徒（若他們持著保羅在上文所譴責的高傲態度）容易作出的假設，即以色列一經被神丟棄，就永遠不能再「被恢復到原來的地位上」（現中），享受神對其約民的恩典和祝福。保羅以「神能夠」反駁這謬誤的假設，然後（24節）加上另一項理由來抵銷外邦基督徒從以色列「被棄」的事實引申出來的錯誤結論。[11] 無論如何，本句指出了屬靈事實超越接木過程之處：就接木的過程而論，已被折下的枝子是無法復原的；但是就屬靈的事實而論，神卻「有能力」（思高、金譯）把因不信而被折下的猶太人枝子重新接上，「如果他們不堅持其不信」（金譯）。

值得特別留意的是，本節與一章十六節有密切的關係。（一）該節說：福音是神的拯救**能力**，它有使人**得救**的功效；神的拯救能力對每一個**相信**——即是接受福音並繼續相信——的人產生功效，「先對**猶太人**，也對希臘人」。[12] 本節說，「至於**猶太人**，如果他們拋棄他們的不信〔即是由不信改為**相信**〕」（現中），亦「會再**被接上**去〔＝得救〕，因為天主有**能力**重新把他們接上去」（思高）。[13] 這兩節的相似處有力地提示，本節所說的、神的能力就是該節所說的、神的拯救能力，而後者是對福音的形容；**由此可見**，猶太人的被重新接上（＝得救）並不是在福音的宣講（神的義藉著

---

11 Murray 2.89-90, endorsed by Cranfield 2.570-71. Cf. Moo III 707. Schreiner 612 則認為，保羅並不是在強調神有能力將以色列重新接上（那是不在話下的），而是強調神願意這樣作，祂並沒有把以色列永遠丟棄。但若這是保羅的意思，他大可以用「願意」一詞（θέλω. 參：太八3 ‖ 可一41 ‖ 路五13）。

12 參《羅》1.240-42。

13 十分有趣的一點是，以楷體印出的四個項目在上述兩節以交叉式排列法的形式出現：（甲）能力，（乙）得救，（丙）相信，（丁）猶太人；（丁'）猶太人，（丙'）相信（＝放棄不信），（乙'）得救（＝被接上），（甲'）能力。

福音的宣講而顯明）[14]以外發生的。[15]（二）「如果他們不堅持其不信」此句提示，保羅將「信」視為猶太人與外邦信徒一同分享橄欖樹的肥根（17c）的必備條件，就如外邦人也是因信而被接上（20b），二者並無分別（參：三22，十12）。此句同時提示，猶太人被重新納入[16]橄欖樹（＝神的真子民）內（＝得救）的方法，就是藉著接受福音（或基督〔十9〕），就如一章十六節所暗示的。[17]

已被折下的枝子重新被接上的圖像，並無暗示信主的以色列人被納入神的子民內是要在末日才發生的事。保羅對這圖像的用法顯示，以色列人被納入神的子民內（＝得救），與外邦人被納入神子

---

14 參《羅》1.244。

15 Cf. Hvalvik, 'Romans 11.25-27' 91; Fitzmyer II 616. Rese（'Römer 11' 428-29）則認為，被硬化的猶太人之蒙拯救，一方面與他們的不再不信有關聯（23a），另一方則與神的能力有關聯（23c）；24節及橄欖樹的比喻整體都把重點放在23c的思想。這就是說，是神的能力使被硬化的猶太人不再不信，就如起初是神使他們硬化的（7～10節）；本章所辯證至終的主題是，神沒有丟棄祂的子民。*可是*，經文並沒有把猶太人的「不是繼續不信」（23a，新譯）連於神的「能夠」（23c），後者只是連於他們的再被接上（23b）；本節的條件子句（23a）較自然的解釋是，放棄不信是猶太人自己的行動（不是神所使然）。問題反而是：被神硬化了的猶太人（7c）如何能從不信改為相信？Schlier 336 認為，個別的猶太人被硬化並非不能撤消的。參上面489註27末部分；*尤其是*537註13第二段，下面611-12之（二）。

16 Stewart（'Engrafting' 16）認為 ἐγκεντρίζω 在本節較好的譯法是 're-incorporate'. 筆者認為這是正確的*解釋*，但保持與上文一致的譯法較為可取。

17 依次見：Harrington, *Israel* 54; Hvalvik, art. cit. 90; Harrington, 'Romans 9-11' 64. Cf. Wilckens 2.250; Holwerda, 'Future' 168（被折下的枝子必須信主才能得救，因這是成為真以色列的唯一方法）；Witherington, *Jesus* 273 n.65; Wright, 'Romans 9-11' 255（這就是羅九～十一所見的因信稱義之理：信靠基督乃是屬於神的子民之唯一指標）。Bell 198 指出，猶太教與基督教的對話有時給人這種印象：以色列一無所缺，並不需要福音。但是按保羅的描繪，不信的以色列尚未獲得基督的教會（包括信主的猶太人和信主的外邦人）已在享受的救恩；不信的猶太人尚需重新被接在橄欖樹上。Gaston（'Misstep' 314-15）說，「在22～23節〔有別於5、6、32節〕，似乎一切皆有賴人相信之工（'the human work of believing'）」。但保羅顯然並不認為人的「相信」是一種「工作」，而是把二者視為彼此排斥的（參：四4～5；《羅》1.584-85）。

民內的方法是完全一樣的。每個猶太人一經相信，便有分於橄欖樹的福澤。福音在現今被宣講，就是使猶太人得救的催化劑，就如它是使外邦人得救的催化劑一樣。**這就是說**，接木的圖像並沒有提示「猶太人要在未來特別和集體地被納入神的子民內」這種意思。他們要藉著接受福音而得救，所指的接受福音是在現今發生的事，不是神在末日使之發生的事。[18] 本節可說延續了第十一節末句那個答案（要激發猶太人的羨妒，使他們起來效法外邦人信主），所提供的可能，並不是最後一刻的、猶太人大規模的歸主（不管他們信主與否），而是猶太人在現今，在今世的結束之前，有機會信主而被納入神的子民之內。保羅在這兩節（23～24 節）的主要關注，就是要羅馬教會不把猶太人視為耶穌基督的福音所不能及的；如此看待猶太人等於顯示外邦人的傲慢態度，暗示他們認為，他們憑恩典進入了祂家中的那位獨一的神，不再有意拯救外邦人以外的任何其他的人。[19]

十一 24 「你是從那天生的野橄欖上砍下來的，尚且逆著性得接在好橄欖上，何況這本樹的枝子，要接在本樹上呢！」

原文開首有「因為」一詞，[1] 表示本節是支持上文某部分的；從本節的內容看來，所支持的就是猶太人也會再被接上去（23b）那句話。[2] 本節在原文是個條件句子，其歸結子句可視為感歎語（如上引經文）、一項陳述，[3] 或問句；以之為問句似乎最為自然，這也是多數的中英譯本所採納的看法。[4]

---

18 依次見：Robertson, 'Romans 11' 216; Harrington, 'Romans 9-11' 64.

19 Wright, 'Romans 9-11' 248.

1 γάρ= 'For' (KJV, RSV, NEB, NKJV, NRSV, NAS).

2 Cf. Louw 1 §27 (22.1, 23.1). 這就是說，24 節在 23c（也有 γάρ 字）之外加上另一理由；參十一 23 註釋註 11 所屬正文（上面 591）。

3 依次見：NEB, NIV; 及 RSV, NRSV.

4 NKJV, NAS; 呂譯、思高、當代、現中、新譯、金譯。

發端子句以「如果」（思高）引介一件事實：外邦基督徒原是從野橄欖樹上砍下來的枝子，[5] 被接了在好橄欖樹上（參 17b～c）。「天生的」原文為介詞片語；按多數中英譯本的譯法，此片語解釋了野橄欖之所以為野橄欖的原因——它是「天生的野橄欖樹」（呂譯）。[6] 可是，如此形容野橄欖樹是多餘的，因為野橄欖樹無可避免地「〔原〕本生〔來〕」（思高）就是野橄欖樹。因此，這介詞片語較宜視為描寫了此野橄欖樹與目前談及的枝子的關係，意即外邦人枝子是「自然地」屬於野橄欖樹的。[7] 另有兩點支持這解釋：（1）此介詞片語在本節下半節就是用來描寫「那些本來就有的樹枝」（新譯），指「猶太人原生在該樹上」（金譯）。（2）同一個介詞片語在第二十一節也是指枝子與樹的關係：「猶太人是原有的枝子」（現中），意即他們原本就是屬於那樹的，在樹上「自然地」生長。[8]

與「野橄欖樹」相對的是「好橄欖樹」，即是「栽種的／人工培植的橄欖樹」，[9] 在第十七節（如在 24b）簡單地稱為「橄欖樹」，指整個得救的社群、神的真子民整體，包括猶太人及外邦人。[10] 外邦人被接在這樹上被描寫為「逆著性」；原文的介詞片語[11]

---

5 「砍下」在此如在 22e 是「折下」的變異；參十一 22 註釋註 15 後半（上面 588）。限定式動詞被置於一名詞片語之內（ἐκ τῆς κατὰ φύσιν <u>ἐξεκόπης</u> ἀγριελαίου），另一例子見於十二 4（τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ μὴ αὐτὴν <u>ἔχει</u> πρᾶξιν）（Porter 292 n.2）。

6 Cf. KJV, NIV, NKJV ('wild by nature'); RSV, NRSV, NAS ('by nature a wild olive tree').

7 Cf. Cranfield 2.571; Moo III 708 n.63; NEB: 'your native wild olive'.（穆爾誤把 ἐξεκόπης 視為陽性分詞，其實它是直說式語法的動詞。參上面註 5。）

8 參十一 21 註釋註 2 及所屬正文（上面 581）。

9 新譯／精華 499。καλλιέλαιος 在希臘文聖經僅此一次。

10 參十一 17 註釋註 12 所屬正文（上面 564）。*Pace* Dunn 2.666: 以色列是栽種的橄欖樹，因它是由園丁大師所照料，歷多個世紀。

11 παρὰ φύσιν. 在新約另外只用了一次（一 26，參《羅》1.308 註 5 及所屬正文）。

有三種解釋：（一）這表示保羅曉得他所描寫的接木法有違一般的做法；[12]（二）原文片語的意思是「不自然的／地」（新譯／現中），意即把野橄欖枝「人工地接到好橄欖樹上」（金譯）是「違反自然」（當代）、干預天然的做法；[13]（三）像上一個介詞片語「天生的」和下一個介詞片語「原生的」（思高）一樣，「逆著性」也是指著枝子和樹的關係而說的：原本屬於野橄欖樹的枝子，被接到按它的本性並非所屬的好橄欖樹上；野橄欖枝子與好橄欖樹被接連在一起，這是「逆著〔野橄欖枝子的本〕性」的。[14] **第三解釋最符合文理**（保羅很可能有意將「逆著性」和下一句的「原生的」作對比），[15] 因而最為可取。

歸結子句以「何況」開始，這表示保羅現在再次使用拉比式「輕與重」的釋經方法，[16] 這裏的方向是由重到輕（如在五 10）：既然原本不屬於好橄欖樹的野橄欖枝也被接上了該樹（這是較難的過程），「何況他們那些原生的樹枝，[17] 豈不更容易接在自己原來的橄欖樹上麼？」（思高）。被折下來的猶太人枝子沒有被丟在垃圾堆；**只要他們悔改信主**（23a），他們這些「原來的枝子」（21a）會「更輕而易舉」（當代）地被重新接在他們「自己的」，即是他們原本所屬的橄欖樹上。[18] 穆爾提醒我們，保羅這「豈不更」的論

12　*EBD* 779*a*; Morris 412; Edwards 268. 參十一 17 註釋註 33 及所屬正文（上面 568）。

13　Cf. Baxter & Ziesler, 'Romans 11.17-24' 29（但見下註）；W. S. Campbell, *DPL* 643*a*; Grayston 100; Bruce 207; 活泉 183：「不同於自然常規……不合自然的常規」（但見下註）。

14　Cf. Ziesler 281（亦見上註）；Stott 300; Moo III 708 n.65; 鮑 2.79. 活泉 181 則認為「逆著性」是指「違反*原*橄欖樹的本性」（楷體為筆者所加）（亦參上註）。

15　Cf. Cranfield 2.571-72. 鮑 2.78 正確地指出，「本節中用的『天生的』，『逆著性』和『原來的』這三個詞，都是指著『枝子』和『樹身』的關係說的」。

16　πόσῳ μᾶλλον: 參十一 12 註釋註 18（上面 523）；《羅》1.68；Longenecker, 'Paul' 101.

17　「原生的」指「猶太人原生在該〔好橄欖〕樹上」（金譯）（參 21a）。

18　Fitzmyer III 180. 不信主的猶太人為甚麼可被說成「原本」就是屬於好橄欖樹的，此點請參十一 21 註釋首段下半部分（上面 582）。

證應放在他的勸勉目的之下來衡量：就如他在第二章強調猶太人的罪以抗衡猶太人向外邦人誇勝，他現在強調猶太人的優勢以抗衡外邦基督徒向不信主的猶太人誇勝。就事實而論，外邦人被接上或猶太人重新被接上都是繫於同一個條件（悔改信主），因而是同樣的容易或困難；不信主的猶太人也不因他們原是神的「選民」之成員而自動地有權再被接上，成為神的真子民之成員。不過，他們畢竟是來自「聖潔」的根，因而他們的被重新接上比起外邦人的野橄欖枝子被接上更容易理解。[19]

就是這樣，外邦人的被納入神的真子民內，帶來以色列被納入的盼望，也是以色列被納入的範例；猶太人歸主的模式，是和外邦人歸主的模式一樣的。[20] 猶太人被納入，並不牽涉將外邦人排擠而取代之，而是猶太人與外邦人一同有分於神在基督裏的恩典；[21] 就如外邦人枝子被接在橄欖樹上，不是取代了被折下的猶太人枝子，而是與留在樹上的枝子一同分享樹的肥根（17 節）。換一個講法，橄欖樹上枝子的數目並不是預先斷定，以致若有一些外來的枝子要被接上，一些原來的枝子便要被折下，或是若已被折下的枝子重新被接上，已被接上的枝子便要再被折下，騰出空間來給它們。橄欖樹有足夠的空間，它的肥根有足夠的養分，可以容納和供應所有的枝子：一直留在樹上的猶太人枝子、從野橄欖樹接過來的外邦人枝子，以及被折下之後重新接上的猶太人枝子。從園藝的角度而言，被接上的野橄欖樹枝會使栽植的橄欖樹成為結果實的，或是被接在野橄欖樹上的、栽植的橄欖樹枝會成為結果實的。二者都不是保羅所描述的情況：被接上的野橄欖樹枝，和重新被接上的原來的枝子，不是因它們本身或對方的特性而得以生存和結實，而是由於他

19 Cf. Moo III 708; Volf, *Paul* 176 n.84.

20 Byrne 343.

21 Harrison 122（海爾遜 256）。

們被連於樹上，有分於樹的肥根。[22]

十一 17～24：總結 以下複述橄欖樹的比喻之要點，另外加上一兩項觀察。**首先**，這比喻的要點可綜合如下：（一）好橄欖樹指神的真子民，其根是以色列的族長。留在樹上的原來的枝子，指信主的猶太餘民。被接上的野橄欖枝子，指信主的外邦人。被折下來的原來的枝子，指不信主的猶太人。這些枝子重新被接上，指由不信改為相信的猶太人被納入神的真子民之內。（二）不管是原來的枝子或是接上的枝子，都是由樹根支持著（18b）。（三）野橄欖枝被接在好橄欖樹上，和原來的枝子一同有分於橄欖樹的肥根（17b～c）；不是取代了被折下的枝子的地位，也不是要壟斷（獨佔）樹根的肥脂。（四）一些原來的枝子被折下是因不信，野橄欖枝子是因信而被接上，也是藉著信而站立得住（20b）；被接上的枝子若不繼續相信，也會被折下（21～22 節）；已被折下的原來的枝子若不堅持其不信，也要再被接上（23～24 節）。枝子的被接上或被折下，端視乎信或不信而定。（五）保羅使用這比喻的主要目的，是警告外邦基督徒不要輕視不信主的猶太人（18a），以為後者在神的計畫中已沒有前途可言，他們的地位已被外邦信徒完全取代了。[1]

其次，在駁斥這謬誤假設的過程中，保羅披露了他對「以色列」（定義為神的「選民」、歷史上的以色列）和「教會」（定義為信主的外邦人和信主的猶太人所合成的救恩社群）之關係的看法。一方面，二者是連續的，因為二者的根都是以色列的族長（作為神的應許之領受者及傳遞者）；[2] 另一方面，二者並不是完全連續

---

22 Cf. Giblin, *Hope* 299.

1 Cf. W. S. Campbell, *DPL* 643*a-b*. Hafemann（'Romans 11:25-32' 51）也是認為，保羅在 11～24 節的要旨就是，雖然種族上的以色列現今為了外邦人的緣故被神使之硬心，但是種族上的以色列仍有未來，如現今存在的猶太基督徒餘民所證明的。亦參十一 18a 註釋第三段（上面 572-73）。

2 Dunn（'How New' 373-74）認為，保羅不是在想及兩個分開的實體，「以色列」和「教會」，而是只想到那一個活的有機體，即「以色列」，個別的人是憑恩藉信而獲得並保持他們在此以色列

的，因為只有選民之內的「真以色列」——在歷史上的以色列之內，由一忠信之餘民構成的屬靈的以色列（九6；參：十一4）[3]——才與教會合成「好橄欖樹」所指的、神的真子民，[4]後者並不包括以色列的全體成員。這種複雜的關係並不支持「教會『取代了』以色列」這個簡單和普遍的觀念。[5]

最後，再上一段的第四點顯示，因信稱義就是神在救恩歷史中行事的原則：被接上的野橄欖枝子是因信基督而得稱為義的外邦信徒（九 30）；被折下的原來的枝子是那些企圖建立自己的義而不服神的義的猶太人（九31～32，十3），但他們若放棄追求靠行律法稱義而接受因信基督而來的義，亦會再被接上。這正是保羅盼望他的「外邦人使徒」的職事所會產生的間接果效（11、13～14節）。

c　猶太外邦同蒙神憐憫（十一 25～32）

25 弟兄們，我不願意你們不知道這奧祕（恐怕你們自以為聰明），就是以色列人有幾分是硬心的，等到外邦人的數目添滿了，

26 於是以色列全家都要得救。如經上所記：

　　必有一位救主從錫安出來，

　　要消除雅各家的一切罪惡；

27 　　又說：我除去他們罪的時候，

　　這就是我與他們所立的約。

28 就著福音說，他們為你們的緣故是仇敵；就著揀選說，他們為列祖的緣故是蒙愛的。

之內的位置。「福音」和「以色列」的整合，以及從亞伯拉罕至外邦信徒的連續性，在這裏表達得至為清楚。在這解釋裏，「以色列」的意義有點混淆不清。參上面 564 註 12 末部分。

3　參九 6b～7a 註釋第二至四段（上面 95-98）。

4　因此，魏司道 281-82 可以這樣說：「好橄欖樹的比喻說明了新約教會和舊約的〔真〕以色列人在本質上是一體的。現代時代主義卻將以色列人和教會嚴格地區分開來，堅持『以色列就是以色列，教會就是教會』」。

5　參十一 20 註釋第三段之（一）（上面 580）。Cf. also Moo III 709-10.

29 因為　神的恩賜和選召是沒有後悔的。

30 你們從前不順服　神，如今因他們的不順服，你們倒蒙了憐恤。

31 這樣，他們也是不順服，叫他們因著施給你們的憐恤，現在也就蒙憐恤。

32 因為　神將眾人都圈在不順服之中，特意要憐恤眾人。

十一 25a～b　「弟兄們，我不願意你們不知道這奧祕（恐怕你們自以爲聰明），」

原文開首有「因為」一詞，[1] 表示隨後的話（25～27 節）與上文有邏輯關係：第二十三、二十四節曾申述，神能夠將不信主的猶太人（若他們放棄他們的不信）再接到橄欖樹上，這裏所說的「奧祕」支持該二節（尤其是 24b）的陳述；但猶太人再被接上的盼望，實質上已隱含於第十一、十二、十五節，因而本節及下文可說是同時支持第十一至二十四節這一整段。[2] 如在一章十三節，「我不願意你們不知道」這公式和「弟兄們」這稱呼連著出現，引出保羅要讀者特別留意的重要事項[3]——「這奧祕」。有認為「弟兄們」這詞表示，保羅不再是特別向外邦信徒說話（參 13 節），而是向羅馬教會整體；但下文的「你們」是和「他們」（猶太人）相對的（28、30～31 節），可見「弟兄們」仍是指羅馬教會的外邦信徒，只不過保羅現在由上文（17～24 節）所用的單數第二人稱改為複數第二人稱，並保持這第二人稱直至本段的末了（25～31 節）。[4]

---

1 γάρ = 'For' (KJV, NEB, NKJV, NAS).

2 Cf. Cranfield 2.573; Dunn 2.677; Bell 126; Moo III 713-14; Schreiner 613. Hafemann（'Romans 11: 25-32' 44）則以本小段為支持 24 節，從而提供了對九 6a 之要旨最後和也許是最重要的支持。

3 參《羅》1.223（原文見註 6）。Wilckens 2.252 稱此公式為「意重語輕的反語法」（'litotes'）；Hvalvik（'Romans 11.25-27' 99）認為保羅在此使用了「揭露公式」（'disclosure formula'），其功用是標示所引介的題目十分重要，不容忽視。

4 依次見：Aageson, 'Scripture in Romans 9-11' 284; Stott 302; 及 Cranfield, 'Changes' 280; Dunn 2.677, cf. 690.

「奧祕」原文[5]在聖經以外的希臘文文獻中最通常的用法，是作為神秘宗教的一個專門詞語，指一些只有已入教者才能夠知道，而他們不得向外人洩露的「祕密（儀式或道理）」。但在新約裏，此詞與神祕宗教並無明確關係；它從來不指一些不能向別人宣洩的祕密，反而絕大多數的時候是指已啟示的奧祕，就是人本身無法得知，需要神藉啟示向人顯明的奧祕，而且所指的奧祕總是有末世性意義的。[6]了解這種用法的正當背景，是舊約及猶太文獻，尤其是智慧文學、啟示文學和庫穆蘭的文獻。[7]此詞在本書唯一的另一次的用法提供了最佳的說明：那「自古以來隱藏著的奧祕」（十六 25，現中）「如今〔已〕顯明出來」（26 節），所指的就是神藉著基督完成，又藉著福音顯明出來的救贖計畫。[8]

保羅是如何得知「這奧祕」的呢？[9]（這問題與「這奧祕的內容是甚麼」〔見下文〕有關聯。）（一）布魯斯認為保羅是藉著啟示

---

5 μυστήριον. 在本書另外出現一次（十六 25），保羅書信另 19 次，新約全部 28 次；詳參《帖後》199-200。「在保羅書信裏，『奧秘』一詞總是指在基督裏因信稱義的救恩」（李保羅 2.167）這話與證據不符。

6 Cf. MM 420 (s.v.); BAGD 530 (s.v.); Robinson, *Ephesians* 234-40 (esp. 240); G. Bornkamm, *TDNT* 4.803-8, 824, *TDNTA* 615-16, 618.

7 Cf. P. T. O'Brien, *DPL* 622*a*. 作者進一步指出，希臘文的 μυστήριον 相當於亞蘭文的 רז，後者多次在但以理書出現（二 18～19、27～30、47），指關於神所預定的未來之事的隱藏的奧祕，是只有神才能揭露和解釋的：「只有一位在天上的神，能顯明奧祕的事」（28 節）。Cf. also Dunn 2.678, 690; Moo III 714 with n.12; Schreiner 613 with n.3; Harrington, *Israel* 58. Johnson 129 認為，和保羅的用法最近似的是偽經以諾書上卷一〇三 2，一〇四 10、12，每次都是用來引介有關未來之事的啟示。

8 Marshall（'Romans 16:25-27'）辯證了十六 25～27 是本書「合適的結尾」。Peterson（'Pastor Paul' 288）根據十六 25～26 指出，「奧祕」並不是「無知」或「保守祕密」的同義詞。

9 Barth（'Romans 9-11' 43）認為有三個可能：這「祕密的啟示」是保羅在一本啟示文學的作品看到的，或是直接地從神而來的，或是藉著他研讀聖經而得的。作者根據這奧祕的分量和措辭，認為保羅引用了別人的意見（33, with 83 n.6）。

而領受得來的（如在林前十五 51；西一 26～27）：餘民的原則（羅十一 1～7）是神對舊約先知的啟示；「以色列全家」仍會得救，儘管部分的以色列人暫時硬心，則是透過保羅傳達的新啟示。[10]（二）有釋經者甚至認為，這奧祕是當保羅正在口授本章的下半部分（13～36 節）時，神啟示給他的。[11]（三）金世潤則認為，是聖靈將「主的心意」（34a，現中、新譯）啟示給保羅（參：林前二 16）。這啟示發生於保羅在大馬士革蒙召之時，他領受了這裏所說的奧祕，並在以賽亞的蒙召（賽六）及耶和華僕人的蒙召（賽四十九 1～6）的事實之亮光下來了解這奧祕：首先，保羅從神向以賽亞所啟示的旨意（使以色列硬心，賽六 10〔七十士譯本將原來的命令式語法譯成直說式語法〕），看出「這奧祕」所說的、以色列的硬心。其次，保羅從以賽亞的提問及耶和華的回答（11 節：「這到幾時為止呢？」「直到……」）看出與他藉啟示領受的「等到外邦人的數目添滿了」相似之處；在此之前，保羅受命將福音傳給外邦人，「作萬民的光明，使〔神〕的救恩達於地極」（四十九 6，思高）。最後，幫助了保羅從以色列的硬心只限於一個時期的事實，引申出以色列至終會得救的盼望的，可能是「聖善的苗裔將由這餘幹產生」（六 13，思高）這話，又或者（更可能地）是第四十九章的一段話——耶和華的僕人受命不但作外邦人的光，也要使以色列復興和聚集到祂那裏（5～6a）。保羅所說的「奧祕」暗示，他了解到自己的使徒職事對外邦人及猶太人都極為重要，因他向外邦人宣

---

10 Bruce 208. Nygren 404 認為這是保羅領受的「特別啟示」；Trocmé（'Jews' 154）說這無疑是「從天上來的直接啟示」。布魯斯（同上）進一步認為，這奧祕很可能已隱含於保羅在大馬士革路上所領受的「耶穌基督的啟示」（加一 12），儘管保羅是在履行其外邦人的使徒之職事的過程中才領悟此奧祕的全部意義。參下面註 12 及所屬正文。

11 B. Noack, 'Current and Backwater in the Epistle to the Romans', *ST* 19 (1965) 155-66 (here 165), cited in Johnson, 'Romans 9-11' 233-34 n.70, and in Hvalvik, 'Romans 11.25-27' 98. 此說不獲其他釋經者支持。

教的工作會引進「外族人的全數」（羅十一 25，新譯），而這就是以色列得救的條件（參 13～14 節，十五 19）。[12]

反對金氏此說的理由包括：（1）保羅對「這奧祕」的描寫和以賽亞書第六章之間的相似處，並不一定指向大馬士革的事件；（2）保羅若從起初便曉得猶太人會至終得救，則他在九章二、三節（參十 1）情緒激動的禱告（更遑論帖前二 14～16）就變成一個謎；（3）以賽亞書六章十三節末句，並沒有在七十士譯本該節出現；但即使保羅曉得此句並以之為指向以色列的得救，它所指向的也只是有一餘民（不是以色列全體）將會得救；（4）以賽亞書第六章指向以色列的硬心，第十三節末句可能指向她的得救，但不能解釋在以色列的得救一事上外邦人所扮演的極重要的角色。（5）此說大致上忽視了這兩節（十一 25～26）戲劇性的功用，即是形成高潮地解決九章六節所提出的難題；這就是說，此二節所解答的問題，只是在大部分以色列人繼續不信／不順服福音（十 14～21）之後才引起的。[13]

---

12 依次見 Kim, *Origin* 86, 91-99 (esp. 95-97).

13 Sandnes, 'Rom 11:25-36' 180 n.35（第一、二點）；Bell 331, 274（第三、四點）；Dunn, *Theology* 526 n.132（第五點）。Hvalvik（art. cit. 98）甚至評為「純屬臆測，並無說服力」。Bell 331-32 又認為，保羅不可能從開始便知道「全以色列」將會得救，因為：（1）帖前二 16 表示，現今不信的猶太人並無得救的盼望（「直到永遠（εἰς τέλος）」）；（2）保羅在加拉太書視教會為取代了以色列的地位；由此看來，當保羅對聖經有更深的了解時，他對以色列的看法先在林後三 16，繼而在羅九～十一有了改變。不過，作者的理據在筆者看來並不穩妥，因為：（2）加六 16「神的以色列民」一詞很可能並不表示基督的教會（作為真正的、屬靈的以色列）已取代了以色列的地位，而是指（如在羅十一 17～24）由信主的外邦人和信主的猶太人合成的、神的子民（參《真理》391-93；Fung, *Galatians* 310-11; Longenecker, *Galatians* 298-99; Morris, *Galatians* 190）；（1）帖前二 13～16（儘管其措辭十分嚴苛）並不完全排除以色列有一天會悔改之可能（cf. Hagner, 'Quarrel' 130-36 [esp. 135-36]）；該段與羅十一 25～26 的衝突可能只是表面而非實在的（參《帖前》202-4〔但最後一句需按十一 26a 註釋修正〕；不同的解釋見 Davies, 'Paul' 717-19〔參《帖前》203-4 之(四)〕；Holtz, 'Rom 11,25-26' 293〔帖前所定罪的是保羅當代極力反對福音的猶

（四）多數釋經者認為，「奧祕」一詞不一定暗示保羅是透過一種祕密的、直接和個人的「（受聖）靈（所）感」而得知以色列的命運或神的計畫。在這前提下仍有不同的解釋：（四 A）保羅的「奧祕」（以及九～十一的全部）完全是得自舊約聖經；除了第二十六、二十七節所引經文外，他可能還想到另一些經文，只是他沒有明說。[14]（四 B）保羅的「奧祕」乃得自聖經及對神的信實之信念。（四C）保羅並無明說他領受了新啟示，此奧祕的內容可在福音事件的亮光底下從舊約看出來。（四 D）保羅蒙神幫助，將他從研讀聖經而得的亮光應用在以色列和外邦人的得救上，他首次明白

太人，羅所論的是以色列的末世命運；兩段都確定拒絕福音的猶太人要受審判〕；Stuhlmacher 177, 183; Penna, 'Evolution' 319）。

金世潤在其書中明說，他的結論是（甲）'Paul *received* the mystery of Rom 11.25f. *at his Damascus call* and understood it in the light of Isa 6 and 49.1-6'（*Origin* 98-99）；但在金氏較新近的文章對其書中的立論之撮要（'Rom 11.25-6' 412-15）裏，該論點則被描寫為（乙）'Paul *derived* the "mystery" of Rom 11.25-6 *by interpreting the Damascus revelation* in the light of Isa 6 and 49' (414, cf. 421)（斜體皆為筆者所加）；該文章（art. cit. 425）又重申金氏的結論如下：（1）保羅在他的大馬士革經歷之後不久，便認識到他是蒙召作外邦人的使徒；（2）與此自我意識的同時，他在舊約有關神對先知的啟示及呼召的敘述之亮光下，思想他在大馬士革所領受的啟示及呼召，從而領悟到神的救恩計畫涉及外邦人要先得救。（甲）、（乙）兩種講法似乎並非完全一致。從撮要的末句——'it was hard to believe that Paul . . . could have been conscious of a divine call to the gentile apostleship without, at the same time, an understanding of the divine *Heilsplan* about the Jews and the gentiles such as the "mystery"' (415)——看來，作者也許可以用下列方式自圓其說：保羅蒙召作外邦人的使徒時，就同時用賽六和四十九兩段經文解釋自己蒙召的經歷，從而領悟出「這奧祕」的內容（文章內的撮要，及重申的結論）；而這整個過程可被說成「保羅於蒙召時領受了這奧祕」（書）。可是，嚴格地說，按文章的立場，這奧祕主要是從保羅**對聖經的解釋**得來的。

14　Hofius, 'Romans 9-11' 38-39 with n.100. 作者認為這些經文可包括：LXX 哀三 31～32（主不會永遠丟棄祂的子民）；賽四十五 25（以色列**所有的**後裔都會得救）、17（以色列會獲得**永遠的**救恩）；賽五十九 19a + 20，四十五 14～16 + 17、20～24 + 25；彌四 1～5 + 6～8（外邦人的得救先被提及，然後才提及以色列的得救）。可是，如 Kim（art. cit. 416-17）所言，為甚麼保羅不明白地引用支持「先是外邦人，後是以色列人」的那些經文呢（除了賽五十九 20 被引於羅十一 26b 之外）？

「全以色列」將要得救是在他寫羅馬書的期間或稍前之時。（四E）保羅有先知的洞見，在舊約聖經的亮光下看見神的救恩計畫，此計畫正在他眼前展現（外邦人正在歸主）。（四F）這奧祕是「從釋經而來的啟示」：這是舊約聖經、釋經傳統，及宗教經驗三者互相反應的結果。（四 G）保羅所指的是得自聖靈引導之舊約釋經的洞見。[15] **（五）也許最可能的解釋**是合併第一種看法，和第四種看法正面的基本意思：由於這奧祕的內容十分明確地回答了保羅自己以尖銳的形式提出來的問題，此奧祕最宜視為神特別向保羅的啟示（如〔一〕），不過啟示的方式可能到某程度涉及保羅對聖經的研讀和理解（如〔四〕），如第二十六、二十七兩節的聖經引句所提示的。[16]

---

15 依次見：（B）Byrne 349;（C）Cranfield 2.574;（D）Bell 126-27, 360; Bell 273, 275 認為，保羅主要是透過申三十二而得此奧祕的：神激動以色列的妒憤（21 節）並懲罰以色列（23～25 節）之後，又再施憐憫（36 節），潔淨祂的地並救贖祂的百姓（43 節）；（E）Holwerda, 'Future' 168;（F）Bockmuehl, 'Rom 11:25f.' 174-75: '"revelation by exegesis": a dynamic inter-reaction of Scripture, [exegetical] tradition, and religious experience (which may or may not *include* a vision)';（G）Wedderburn, 'Biblical Theology' 34.

Wilckens 2.254 提到（作者認為具吸引力的）U. Müller 的理論：為面對滅亡之威脅的同胞代禱是舊約／猶太教的先知的職責，且常獲得神的回答；保羅（透過舊約釋經）所領受的奧祕就是神對他為同胞禱告（十 1，參九 2～3）——保羅在帖前二 15～16 曾宣告他們將要滅亡——的回答。Sandnes（'Rom 11:25-36' 177-80）也是以這奧祕為神對保羅的代求之回應；十一 26a 的 σωθήσεται 與十 1 的 εἰς σωτηρίαν 對應（178）。但若是這樣，保羅為甚麼不明說呢（參：林後十二 8～9）？此理論較詳細的批評見 Kim, art. cit. 417-18.

16 Cf. Dunn 2.678-79; Moo III 715. 鄧氏認為這奧祕是保羅在寫羅馬書之前便已獲得的。Cf. also Räisänen, 'Romans 9-11 and History of Religion' 751（保羅暗示他是藉啟示得知這奧祕的，很可能是透過聖靈引導的釋經）；Sandnes, art. cit. 180-81, 182（神的啟示使保羅獲得洞察力，就猶太人之未來的問題重新解讀舊約聖經）。Hvalvik（'Romans 11.25-27' 106 n.77）認為，突然而來的啟示並不排除具靈感的釋經（參：但九 2）。Batey（'Romans 11:25-32' 227 n.26）則認為，保羅要將兩段經文合併才能得出他所要的語句（26b～27 節），這提示他的盼望並非嚴格地得自舊約。Kim（*Origin* 87; 'Rom 11.25-6' 415）指出，保羅的奧祕不可能只是得自所引的賽五十九 20～21，

在說明「這奧祕」的內容之前，保羅先指出「我希望你們知道這個奧祕」（25a，金譯）的目的：「免得你們自以為[17]聰明[18]」（25b，新譯）。對應著上文對外邦信徒的警告和勸勉（18a、19節、20c），這句話意即：免得外邦基督徒以為可以倚賴自己的洞察力來解釋救恩歷史，從他們被納入了神的子民內的事實，短視地、自我中心地和自大地推理至神已放棄不信的以色列之錯誤結論。[19]可能還有一個因素助長了這結論的形成：保羅是外邦人的使徒（13節），這被誤解為表示他已把他的猶太人同胞置之不理。[20]其實人本身的思想和智慧無法知道或明白神的計畫（參：林前一 18～25，二 6～16），因此保羅將他所知道的「奧祕」告訴外邦讀者，使他們也可以知道和明白神的救恩計畫，以致他們對自己（和猶太人）在此計畫中的地位（借用十二 3 的講法）「估計得適中」（思高）。[21]

本節「這奧祕」的內容是甚麼？這問題有多種答案，例如：

二十七 9，及耶三十一 33～34，因為這些經文並不包含羅十一 25c～d 所論的題目。作者又指出，保羅並無提出聖經來支持「外邦人先要進入天國或救恩的社群，然後以色列才會得救」此一論點（art. cit. 416）。這表示保羅的奧祕不僅是從舊約的釋經得來的。

17　（1）παρ' αὐτοῖς 這語句為 Metzger II 465 所採納，但放在方括號內，表示相當程度的懷疑。（2）SH 334, Wilckens 2.252 n.1124 及 Dunn 2.676 n.a 皆認為 παρ' αὐτοῖς 很可能是來自十二 16 末句及／或該句背後的 LXX 箴三 7（παρὰ σεαυτῷ），因此採 ἐν αὐτοῖς（一些古卷欠 ἐν 字是抄寫員的錯漏造成的）。（3）ἐν αὐτοῖς 有可能是受了 LXX 賽五 21 的影響所致（Cranfield 2.574 n.2），或是由於抄寫員欲澄清 αὐτοῖς 一字的意思而加上 ἐν 字（Schreiner 623），故此原來的語句可能只是簡單的間接受格 αὐτοῖς（cf. BDF §188[2]; Moo III 711 n.1, 715 n.17）。這三個不同的語句在意思上的分別不大。

18　φρόνιμος 在保羅書信另外出現四次（十二 16；林前四 10，十 15；林後十一 19）。

19　Cf. *EDNT* 3.440*a*; Manson 949*a* (§824i)；Bockmuehl, 'Rom 11:25 f.' 174; Byrne 349; Schlatter (E) 224.

20　參上面 529-30 之（二）。Cf. also Campbell, 'Irreconcilable Emphases in Romans?' 28-29.

21　參較 Harrington, *Israel* 57. Witherington（*Quest* 279）認為，羅馬書是寫給以外邦人居多的教會，這教會並不明白猶太人和以色列在神的計畫中的地位、猶太人與外邦人在此計畫中的關係，以及神藉基督所作成的救贖之性質與目標：造成一個「神的子民」，猶太人及外邦人在基督裏合而為一。參《羅》1.113 註 14 所屬正文。

（一）奧祕的核心就是猶太人所期待的次序被改變了：以色列的救贖是在外邦人得救之後。可是，這個重點只會增加外邦信徒的自大。[22]（二）外邦人是以色列的失足之受惠者，又是同一些以色列人得救的方法。保羅在這裏只說「這樣」，因為「其餘的」以色列人（7c）要藉著被外邦人的歸主激起羨妒而得救的奧祕，早已在十章十九節的引句預示了，又在十一章十一節和同章十三至十四節（後者論及此事與保羅個人的關係）清楚地陳述了。[23]（三）上文已多次假定全以色列的得救（12、15～16、23～24 節），因此這奧祕所指的是以色列將會如何及何時得救。[24]（四）這奧祕就是神的救恩歷史中波浪式的動力學，即是神與外邦人的交往和神與以色列人的交往二者間的互相依賴，如下：（先是外邦人不順服神；）猶太人的不順服引發向外邦人的宣教工作；向外邦人的宣教工作激起猶太人的羨妒，導致他們歸主；外邦人在末日的得救之後，就是以色列在末日的得救。神的計畫的「奧祕」顯明於以色列的不信和外邦人的信二者不可分割的關係。[25]（五）這奧祕的內容只限於本節最後兩句，即是「以色列有幾分的頑梗，直等外國人的滿數都進了來」（25c～d，呂譯）；隨後二節由此而推理至一重要的結論，並以聖經的證據證實之。[26]（六）這奧祕的內容包括本節最後兩句及隨後的兩節（即 25c～27 節），即是包括聖經引句（26b～27 節）在

---

22 依次見：Käsemann 314; Johnson, 'Romans 11' 101.

23 Robinson, 'Romans 9-11' 93.

24 Wagner, 'Romans 9-11' 95, 96.

25 Beker, *Paul* 334; cited with approval by Johnson, 'Romans 11' 101 n.26. 類似的解釋見 Nanos 259-60: 奧祕所顯明的是「全以色列」將會如何得救，以及為何外邦人的得救發生在硬了心的以色列的得救之先：神所使用的過程包括（1）叫以色列暫時分裂，即是包括餘民的（對神說）「是」及硬了心的以色列的（對神說）「不」，（2）為要發動外邦人的「是」，然後（3）「那時，這樣」「全以色列」的「是」才完成。

26 Holtz, 'Rom 11,25-26' 290-91.

內。[27] 最合理的看法是：（七）這奧祕的內容並不包括聖經引句，而是只限於本節下半和下一節的首句，其中提及救恩歷史的三個階段：「以色列人當中有一部分是硬心的」，「直到外族人的全數滿了」，「這樣，全以色列都要得救」（25c、d、26a，新譯）。[28]

在這前提下，仍有重點何在的問題。（一）有認為重點是在以色列硬心的部分性，尤其是它的暫時性：「直等到外國人的滿數都進了來」（25d，呂譯）。[29]（二）葛嵐斐認為，重點顯然落在第三句（26a），因為隨後的聖經引句是支持該句的；但除了認定該句是奧祕的頂點外，不應將重點放在三句之中任何一個字或片語，而應把三句視為只表示神的拯救計畫中三個連續的階段。[30]（三）穆爾

---

27 Hofius, 'Romans 9-11' 33; Bell 128.

28 Cranfield 2.572, 574; Moo III 716; Schreiner 614; Hvalvik, 'Romans 11.25-27' 97, 99-100; Wilckens 2.254-55; Witherington, *Quest* 151; Harrington, *Israel* 58. Cf. Harrington, 'Romans 9-11' 64. Sandnes（'Rom 11:25-36' 174-75）指出，這三句在原文皆以動詞結束（γέγονεν. εἰσέλθῃ. σωθήσεται），這三個動詞分別指始於過去的、以色列的硬心，現在進行中的向外邦人的宣教工作，及以色列未來的得救；作者認為，這種時間上的三重向度常是先知所傳的神諭之特色，因而表示保羅的「奧祕」具先知的神諭之性質。金世潤認為，真正的奧祕（'the mystery proper'）只是本節最後兩句（25c～d）；不過，保羅以 καί 字將這部分與由此推理而得的結論（26a）緊連一起，以致 26a 在他心中似乎是奧祕的一部分（cf. Kim, *Origin* 84; 'Rom 11.25-6' 412）。Hvalvik（art. cit. 99-100）指出，雖然猶太拉比或多或少將全以色列得救視為必然之事，但從保羅的悲慟（九 1～3）和他為同胞的禱告（十 1）看來，保羅並無這種信念；因此，26a 應視為 'the mystery proper' 的一部分。若（七）是正確的解釋，則下列的各種解釋便也自動地被排除了：這奧祕所指的是：（1）猶太人拒絕耶穌及敵對福音和教會（J. Guhrt, *DNTT* 1.370）；以色列的頑梗（Evans, 'Romans' 127）；（2）在一有限的時間內，神使猶太人硬了心（Hahn, 'Römer 11.26a' 224）；神使部分以色列人硬了心的理由（BAGD 530 [s.v. 2]）；大部分以色列人拒絕福音，以及神為以色列之未來所計畫的（Harrington, *Israel* 8）；（3）「神丟棄以色列是為要拯救所有的人，而不是單指神使他們硬心」（鮑 2.87 註 227）；（4）以色列的命運（硬心、全以色列得救）重演了基督——以色列之代表——的命運（被釘十架、復活）（Achtemeier, 'Romans' 527）；（5）以色列將會如何得救（Lo II 403）；（6）神的計畫是要吸引萬國信而順服（Dunn, *Theology* 526 n.132）。

29 Lambrecht, 'Romans 9-11' 46.

30 Cf. Cranfield 2.574-75.

指出，「奧祕」一詞提示新的啟示之意，這就提示這奧祕的重點不在以色列硬心的事實，因為本章上文早已提及此事（7b～10 節）；也不在全以色列都要得救，因這是保羅當代猶太人普遍接受的觀念。這奧祕的新元素——保羅尚未清楚教導的，且把流行的猶太觀念倒轉過來的——乃是「全以色列」將會如何得救，即是以色列的得救所牽涉的事件將會按怎樣的次序發生：以色列的硬心要持續直到外邦人的滿數都進了來，這樣全以色列也將得救。[31] 筆者認同此解釋所指出的重點，[32] 但對「全以色列」一詞的理解與穆爾所採的立場不同。[33]

十一 25c～d 「就是以色列人有幾分是硬心的，等到外邦人的數目添滿了，」

十一 26a 「於是以色列全家都要得救。」

「就是」引介了保羅所領受的奧祕之內容；如上言，此奧祕由這裏的三個子句表達。[1] **第一子句**（25c）提到以色列（人）的「硬心」。此詞原文是與第七節譯為「成了頑梗不化」那個動詞同字根的名詞；在這裏有解為「指在悟性上的辨識能力之低落，以及感覺

31 Cf. Moo III 712, 716-17. 類似的立場見 Wilckens 2.255; Bockmuehl, 'Rom 11:25 f.' 173 with n.78. 後者（170）先說這奧祕的內容只是「以色列人有幾分是硬心的」（25c）這一句（171 圖表之 2.2），但稍後（173 n.77）則解釋說，此奧祕的新元素正是在於 οὕτως（26a）所提示的邏輯。這等於說，奧祕的內容不能局限於 25c，而是包括 26a。

32 Lambrecht（同上面註 29）謂保羅在此之前已三度將以色列的硬心、外邦人的稱義，和以色列最後得救三者的因果關係表明出來（11～12、15～16、23～24 節）。Byrne 349 謂保羅的「奧祕」並無新意，因上述經文已清楚提示以色列會至終得救。可是細察之下，這些經節所表明（或暗示）的只包括：以色列的不信（硬心）導致了外邦人得救（11b, 12a～b, 15a），外邦人的得救要激起猶太人的羨妒（11c，參 14 節），以色列的「豐滿」會帶給外邦人更大的福澤（12c, 15b），不信的以色列仍享有「聖潔」的地位（16 節），他們若放棄不信仍可被納入神的真子民內（23～24 節）。比較之下，可見 25c～26a 確實含穆爾所指出的新元素。

33 詳見十一 26a 註釋「第（二）個問題」的討論（下面 621-60，尤其是 628-30）。

1 參十一 25a～b 註釋倒數第二段（上面 605-7）。

上的遲鈍」或「堅硬，結繭，知覺遲鈍」；[2] 不過，配合著上文對該動詞的解釋，筆者認為這裏的名詞也是指以色列人屬靈的心硬化，他們不為福音的真理所動。[3]「是」字原文意即「發生了〔在以色列身上〕」或「臨到了〔以色列〕」，[4] 這講法（像 7 節該動詞的被動語態一樣）暗示行事者是神；[5] 如上文所解釋，以色列人屬靈的硬化是神對他們的不信之懲罰。[6]

「有幾分」原文是介詞片語，緊隨著名詞「硬心」之後；因此，**（一）**理論上這片語可被連於名詞（即是用作*形容詞*），得出的意思即是「有幾分（＝部分、在某程度上）的硬心（臨到了以色列）」。[7] 不過，**（二）**這片語在保羅書信另外出現的四次（在新約

2　依次見：活泉 184；精華 499。參李保羅 2.164、167-68：「遲鈍」。一些中譯本作「頑梗／頑固」（呂譯／現中、金譯）、「執迷不悟」（思高）。Cf. also LN 27.52: 'stubbornness'.

3　參上面 488。原文二字依次為：πωρόω（7 節），πώρωσις（25 節）。後者在新約另外只出現兩次（可三 5；弗四 18），都是在 ἡ πώρωσις τῆς καρδίας αὐτῶν 一詞中。

4　γέγονεν = 'has happened to / has come upon' (NKJV, NAS / RSV, NRSV).

5　Cf. Hofius, 'Romans 9-11' 34 n.86.

6　詳見十一 7 註釋末後三段（489-92）。Nanos 263 認為，保羅說「硬心臨到了以色列」而不是「不信／不順從臨到了以色列」，為要區別二事：神並沒有為以色列（和法老）選擇他們的路線（即並不是神使他們不信／不順從），只是使他們在自己所揀選的道路上越發「剛強」。

7　I.e. πώρωσις ἀπὸ μέρους = 'a hardening in part' (NIV); 'partial / a partial hardening' (Käsemann 311; W. Mundle, *DNTT* 1.304 / NIV; BAGD 506 [s.v. μέρος. 1 c]); 'blindness in part / this partial blindness' (KJV, NKJV / NEB); '[a] partial hardening or blindness' (Dunn, *Theology* 527 n.133), meaning 'the people suffering partial blindness, rather than only part of the people suffering blindness'（Dunn 2.679. 但作者在 691 則將這 'partial blindness' 解為「暫時的」，且受影響的只是「少部分的」猶太人）。不過，鄧氏及 Cosgrove 16-17（'partial hardening' 指猶太人在回應耶穌的福音一事上的硬心，不是一種籠統的、對義和對聖經的意思之盲目）皆稱此為「副詞」的用法；若視為*副詞*，介詞片語所形容的其實不是名詞 πώρωσις，而是隱含於此名詞內的動詞 πωρόω（cf. Moo III 717 n.28）。Barrett 206（endorsed by Witherington, *Jesus* 118）也是認為介詞片語在此用作*形容詞*，但是他把「部分的硬心」解釋為只有一部分的以色列人被神使之成為硬心的；這樣，此「形容詞」用法得出的意思與下文（二 B）的「副詞」用法之意思並無分別。像巴列特一樣，Bell 128-29 也是將 ἀπὸ μέρους 連於 πώρωσις，介詞片語的意思可能是「暫時」（下文的〔二 A〕），也可能是量方面的「一部分」（下文的〔二 B〕）；作者認為，孰是孰非必須視為懸而未決的問題。

不再出現）都是副詞，即所形容的是動詞，[8]這就有力地提示它在本節也是個副詞，所形容的是動詞「發生／臨到」，得出的意思有兩個可能：（二A）「暫時的」，即以色列的硬心不是永久的；隨後的「等到」二字支持這意思；[9]（二B）「部分的」，即「以色列人當中有〔思高、金譯：只有〕一部分是硬心的」；[10] 本章第七節下半（成了硬心的不是全部的以色列人）、第五節（留有餘民）和第十七節（被折下的並非全部的枝子）都支持這意思。**（二B）的理據顯然較強**，尤其因為「等到」二字不一定是解釋介詞片語的意思。[11] 無論如何，這第一子句所說的事實是奧祕的一部分，因為雖然以色列的不信是有目共睹之事，不必藉啟示把它顯明出來，但以色列的不信涉及神使之硬心，這卻不是人的思維本身所能知道的，因而可合適地歸於「奧祕」的標題之下。[12]

第二子句（25d）指出，部分（事實上是大部分）的以色列人硬心，這現象要持續下去，「不是永久〔地〕」（現中），而是「直

---

8 十五 15（ἔγραψα ὑμῖν ἀπὸ μέρους）、24（ἀπὸ μέρους ἐμπλησθῶ）；林後一 14（ἐπέγνωτε ἡμᾶς ἀπὸ μέρους），二 5（λελύπηκεν ἀπὸ μέρους）。Bell 128 with n.123 認為，原文片語在羅十五 24 的意思是時間性（'temporal'）的，在其餘的三次則有量（'quantitative'）的意思。可是從文法的角度而言，四次都是用作副詞。李保羅 168-72 力辯 ἀπὸ μέρους 的意思是「相當」（即「是指大部分而不是指小部分」〔169〕），筆者認為此嘗試並不成功。關於上述四次的解釋，可依次參（例如）：（1）Cranfield 2.753; Moo III 888 n.24;（2）Cranfield 2.769-70; Moo III 901 with n.24;（3）Furnish, *II Corinthians* 126, 128（「有幾分了解」與「完全了解」〔13 節，思高〕相對）；Barrett, *Second Corinthians* 73;（4）Furnish, op. cit. 154-55; Barrett, op. cit. 89.

9 Louw 2.114-15. 反對這種時間性意思的釋經者包括 Wilckens 2.254 n.1141.

10 Cf. RSV, NRSV; Cranfield 2.575; Robertson, 'Romans 11' 217; Schlier 339; Byrne 354; Harrington, *Israel* 59; Rese, 'Römer 11' 429 n.26.

11 不管他們如何理解有關的文法問題，釋經者多採「一部分的以色列人」成了硬心的這種意思：Morris 420; Edwards 274; Nanos 263-64; Stanley, 'Romans 11.26-27' 141 n.57; Getty, 'Romans 9-11' 459; J. Guhrt, *DNTT* 1.370. Stendahl 38 則認為要將 ἀπὸ μέρους 譯成口語化的英文，最好的譯法是 'sort of'.

12 Cranfield 2.575.

等到外國人的滿數都進了來」（呂譯）。「直等到……進了來」原文所用的結構，[13] 可指要在未來某一既定時間發生的事件（如在林前十一 26；加三 19），亦可指持續了一段時間的過程要在未來結束（如在林前十五 25）；本句屬後一種用法，因外邦人歸主是現今正在發生的事，他們的滿數進來則有待未來。除了表示時間外，原文結構還有表達目的之意：神使部分的以色列人硬心，直至「外邦人的滿數進來」此目標達到為止。[14] 這話的含義有兩種看法：（一）賴特認為，在啟示文學裏，神使人硬心是與即時審判相對的「另一選擇」（神的選擇，不是人有選擇）；那些被神使之硬心的人，不會突然被除去他們的硬心，反因這硬心而成為更配受最後的審判，這審判可能似乎拖延很久之後才來到。保羅所說的「奧祕」正在乎此：神沒有對不信的以色列即時施行審判，而是容許一段硬心的時期，在其中祂的救恩傳到地極；到這時期結束，審判便會臨到以色列，即是以色列的硬心一直持續到最後的審判之時。[15] 不過，本段的文理支持另一種解釋：（二）雖然保羅在本（25）節沒有直接地談及以色列的硬心將會被除去，但是他整個論證的主旨暗示這事會發生。因為，除非以色列的「硬心」被除去，否則就不能有稱為

13 ἄχρις οὗ (without ἄν) + aorist subjunctive (here εἰσέλθῃ, on which see Wallace 479), 同林前十一 26；加三 19；啟二 25。有同樣功用的是 ἄχρι οὗ (without ἄν) + aorist subjunctive: 路二十一 24；林前十五 25。（ἄχρις = the Hellenistic-Greek form of the Attic ἄχρι: BAGD 128 [s.v.].）徒七 18 用的結構是 ἄχρι οὗ + aorist *indicative*, 因所指的是（從講者的角度看）已發生的事。不同的結構見於另外兩節：來三 13 用 ἄχρις οὗ + *present* indicative, 意即「趁著還有」；這種用法在新約僅此一次（參《來》1.239 註 22）——除非徒二十七 33 是另一次。後者用 ἄχρι οὗ + *imperfect* indicative（因指過去的事），介詞片語的意思可能是 'when'（Bruce, *Acts* 465）或 'while'（Murray 2.92 n.45）。Moule 82 認為 ἄχρι(ς) οὗ 可被嚴格地視為有介詞的作用= ἄχρις ἐκείνου χρόνου ἐν ᾧ . . .

14 Bell 129 (with reference to J. Jeremias). Cf. Hofius, 'Romans 9-11' 34 with n.87; Johnson 130-31; Volf, *Paul* 178. On the omission of ἄν, see BDF §383(2).

15 依次見：Wright, Review 82; 'Romans 9-11' 249. Robertson（'Romans 11' 219-20）也是認為，部分以色列人硬心要持續到時間的盡頭；「等到」並不表示以色列的硬心將要被除去。

「他們的豐滿」（12 節）（不僅是餘民）這回事；就如以色列的硬心有助於外邦世界的得救（11b、12a～b），外邦世界的得救也要激起（一度）硬了心的以色列的羨妒，使他們得救（參 11c、14 節，23～24 節）。[16] 因此，「直等到……」較自然的含義就是，一俟「外國人的滿數都進了來」，以色列便會從他們的硬心（這硬心使他們不能接受神的恩典）被釋放出來，不再硬心。[17]

「進入」所指的也許是進入「天國」或「神的國」；[18] 不過，由於保羅在這裏並沒有使用「天國」（提後四 18）或「神的國」一詞，[19] 動詞所指的較可能是進入生命（如在太十八 8～9 ‖ 可九 43、45、47）或救恩的群體，[20] 後二個意思依次為下一句（26a）和橄欖樹的比喻（17～24 節，尤其是 23～24 節）所支持。[21] 以色列的硬心

---

16 Holwerda, 'Future' 170-71. Cf. Moo III 717-18.

17 Cf. Schlatter (E) 224; Volf, *Paul* 178; Harrington, *Israel* 60; Murray 2.92 n.45; Rese, 'Römer 11' 427; Räisänen, 'Romans 9-11' 203 n.85; Stott 303; Schreiner 618; Nanos 281.

18 So, e.g., Murray 2.93; Michel 355; Käsemann 313; Grayston 101; Holwerda, 'Future' 170; Kim, *Origin* 88-89. 參：（天國）太五 20，七 21，十八 3，十九 23；（神的國）太十九 24 ‖ 可十 23、24、25 ‖ 路十八 24、25；可九 47；可十 15 ‖ 路十八 17；約三 5；徒十四 22。Moo III 718 將進入「天國」進一步解釋為進入「現今的、彌賽亞的救恩」參下面註 20 之 Volf。

19 後一個詞在保羅書信見於：羅十四 17；林前四 20，六 9、10，十五 50；加五 21；西一 13，四 11；帖前二 12；帖後一 5；參：弗五 5；提後四 1。雖然如此，Fitzmyer II 622 認為「國度」一詞在保羅的著作裏「不是個十分有效（'operative'）的詞語」；這話值得商榷。

20 依次見：Schlier 339; 鮑 2.83；及 Fitzmyer II 622; Harrington, *Israel* 59. J. Schneider（*DNTT* 3.214）解為進入「神的教會」；Volf（*Paul* 177-78 n.95）則解為「有分於彌賽亞的救恩」（cf. BAGD 233 [s.v. εἰσέρχομαι]: 'come into someth[ing] = share in someth[ing]'）。Black 160 認為動詞在這裏的意思也許是（如在 LXX 代替 בוא 字）簡單的「來到」，由此而得「實現了」之意。但筆者在 LSJ 494-95（s.v. εἰσέρχομαι）找不到這種用法的例子。Bell 133-34 則認為此動詞的背景是賽四十三 5～6。

21 Nanos 272-73 將 εἰσέλθῃ 解為「開始」，全句指 'the full *commencement* of the gentile mission in a given location': 保羅先向猶太人傳福音，這使猶太人分為信的和不信的（前者是得以復原的以色列之餘民，後者是被神使之硬心的以色列人）；保羅警告不信的猶太人，然後轉而也向外邦人全然 ('fully') 傳福音。此解釋對筆者並無說服力。

要持續，直到外邦人的全數進了來（25c～d），這顛倒了傳統的、猶太人的期待之次序。根據猶太人「末日的朝聖之旅」的傳統，以色列在末日復興時，她的榮耀將要吸引萬國來到錫安朝聖（參：賽二 2～3，五十六 6～8，六十 3～14；彌四 1～2；亞八 20～22，十四 16～17；次經多比傳十三 11，十四 6～7），但是保羅將這次序倒轉過來：不是外邦人因看見以色列的榮耀而到來，而是以色列因看見外邦人在基督裏所享有的救恩及榮耀而來；歷史事實證明，以色列的不信為外邦人創造了歸主的機會，硬了心的以色列人必須（可以這樣說）在「外邊」等候，看著外邦人「進去」（參：太二十一 31b），直至「外邦人的滿數都進了來」，自己才可以進去。[22]

「外國人的滿數」一詞的原文[23]引起了多種不同的解釋，以下是一些例子（及筆者的回應）：（一）外邦人作為這世界的一股力量被預定的結局，這結局就是羞恥和毀滅。[24] 可是，譯為「滿數」的名詞並無「結局」之意；後者在保羅書信是以另一個字表達的。[25]

---

22 Byrne 347-48; Wagner, 'Romans 9-11' 105; W. S. Campbell, *DPL* 445*a-b*. Cf. Stuhlmacher 170-71; Hofius, 'Romans 9-11' 34-35; J. M. Scott, *DPL* 804*a*-5*b*; Witherington, *Jesus* 111-12; Chae 277-78; H. Krämer, *EDNT* 2.448*a*. Scobie（'Origin' 52）則認為，最早的基督教群體似乎是根據得自舊約教訓的時間表來行事：如今是向以色列宣教的時候；不久之後，主就要再臨，然後外邦人被招聚進來。事實卻越來越清楚地顯示，現今是外邦人被招聚進來的時候，因此保羅就被逼把事件的次序修改成為（1）外邦人被招聚進來，（2）以色列歸主，（3）主的再來。Chae 251-52 認為，保羅在本章解釋了為甚麼宣教方向的重點（不是救恩的次序）已從「先對猶太人，也對希臘人」（一 16b）轉為「先對希臘人，也對猶太人」。

23 τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, 'the fulness/fullness of the Gentiles' (KJV / NKJV, NAS).（πλήρωμα 已在 12c 出現一次，指以色列的「豐滿」〔參上面 523-26〕。）另一個主要譯法是 'the full/complete number of the Gentiles' (RSV, NIV, NRSV / TEV). 採 'full/complete number' 之意的釋經者包括：BAGD 672 (s.v. πλήρωμα. 3 a); Thayer 518 (s.v. 3); C. F. D. Moule, *IDB* 3.826*b*; R. Schippers, *DNTT* 1.739; H. Hübner, *EDNT* 3.111*a*; Chae 274 / LN 59.32.

24 Ellison 92.

25 τέλος: 六 21、22（參《羅》2.315）；林後十一 15；腓三 19。

（二）「神在外邦人中所揀選的人的總數」，[26] 即是神所預定「得救的外族人的數目」（當代）。[27] 類似的觀念見於猶太文獻。[28]（三）為要完成「在外邦人中蒙揀選的人的全數」（甲）「所尚需加上的、外邦人的數目」（乙）。[29] 第二、三兩說都假定神預定個別的人得救，上文已一再提出理由反對這種預定論。[30]（四）所指的是歸主的外邦人的完全，以及歸主者的全數。[31] 可是，在這「合併式」的解釋裏，外邦信徒的「完全」是甚麼意思呢？（五）鑑於保羅的普世宣教的觀念（十五 27 及下），以及本句與「全以色列」都要得救（26a）的對應，本句最可能的意思即是整個世界所有的外邦人（不僅是被揀選得救的外邦人）都要得救。[32] 可是，保羅顯然認為，有一些人的結局是「滅亡」（二 12；帖後一 9）和「沉淪」（腓三 19）。[33]

---

26 魏司道 293。作者隨即補充說，「我們必須牢記，我們無法正確說出什麼時候外邦人的數目才添滿。這件事是神奧秘的一部分，祂並沒有向我們啟示。」Cf. Volf, *Paul* 177 n.94: 只有揀選人的神知道這「全數」的數目是多少。

27 Cf. J. Schneider, *TDNT* 4.596; Schlier 339; Black 160; Dunn 2.680, 691; Stuhlmacher 166; Harrington, 'Salvation' 305; *Israel* 60; Hofius, 'Romans 9-11' 34. Bell 131 及 J. M. Scott（*DPL* 804*a*）皆認為，保羅很可能相信，他往西班牙宣教的工作一經完成，外邦人的全數便達到了。參下文第八說及評語。

28 例如，次經以斯得拉續篇下卷（亦稱以斯拉記卷叁）四 33～43：天使長烏利爾回答以斯拉的問題（33 節），指出新紀元不能被催促進來（34～37 節），但也不能被阻延（38～43 節）；當義人的數目添滿了，新紀元便會來臨（36 節）。So Longenecker 61-62.

29 Cranfield 2.575-76. 作者選擇（乙）（πλήρωμα = 'that which makes someth[ing] full or complete', cf. BAGD 672 [s.v. 1 b]）而不選擇（甲）（πλήρωμα = 'full number': ibid. [s.v. 3 a]），因他認為動詞「進來」是指在歷史進程中發生（不是在最後的審判之後才發生）的事，而那些已成為基督徒的、蒙揀選的外邦人不能自然地被說成在未來才「進來」。

30 參九 18 註釋註 16；十一 4 註釋註 19；十一 5 註釋末段（160；474；478-80）。

31 Hume 171: 'both the perfection of the converted Gentiles and the completed tally of converts'. Similarly, Motyer 158.

32 Rese, 'Römer 11' 429; Manson 949*a* (§824i).

33 參《羅》2.160。

（六）外邦人要經歷的前所未有的福澤，類似以色列的「豐滿」和「被收納」（12、15 節）所指的、擴張的福澤。按這種理解，外邦人這種福澤要導致以色列的復原（本節），以色列的復原導致外邦人更大的福澤（12、15 節）；這就是說，本節所說的、外邦人的福澤並不排除以色列的復原所要帶給他們（外邦人）的更大的福澤。[34] 筆者對此說存疑，因為：（1）本節只說外邦人經歷了討論中的「豐滿」之後，以色列就不再硬心，但不硬心不等於得復原（見下面第三段之〔丙〕）。（2）此說假定了下一句的「全以色列都要得救」是指以色列的復原，是項假設值得商榷。[35]（七）這是指「外邦人的時候」：「神給了外邦人一個聽信福音的時期，到這個外邦人的時期完結之時……全以色列就都要得救了。」[36] 可是，這個意思大可以用「外邦人的時期滿限」（參：路二十一 24〔呂譯、思高〕）來表達，保羅卻沒有這樣說，而是說「外邦人的豐滿進來」。（八）保羅的視野只及於圍繞著地中海的那些地區；當他提及「外邦人的滿數」時，他所想及的是他成功地完成往西班牙宣教的工作。[37] 唯有當保羅把來自西班牙的基督徒代表帶到耶路撒冷，作為他的集資運動的一部分時，本節所說的「外邦人的滿數」才會進來。[38] 可是，此說誇大了保羅對他自己的職事之果效的評估（參 14 節：「好救他們一些人」）。[39]

（九）福音書的數段經文（太二十四 14 ‖ 可十三 10；參：路二十一 24～27）幫助我們明白保羅的意思：向普天下每一個國家傳福

34　Murray 2.95-96.

35　請看十一 25a～b 註釋註 33（上面 608）。

36　李保羅 164、173。

37　Dahl, *Paul* 154. Bruce 209 認為，這裏所指的在十五 16 被描寫為保羅將外邦人作為祭物獻給神。

38　R. A. Aus, as reported in *NTA* §24(1980)-521. Fitzmyer II 622 稱此說為 'highly eisegetical'（釋經者從經文看出來的意思是自己把它讀進去的）。

39　Cf. Moo III 718 n.35; Review 138. 亦參十一 14 註釋第二段（上面 536-37）。

音的任命之完成，就是「外邦人的滿數」進來和現世的結束。[40]（十）在保羅這話的背後，是馬可福音十三章十節所表達的傳統：「福音必須先傳於萬國」（思高，參呂譯）。保羅想到的是集體的以色列和集體的列國：以色列對福音的消極回應將要持續直至主再來，但在主再來之前的這段時期，福音要被傳開，直至「列國的全數」進入了天國，這「列國的全數」是由世上各國信主的人所代表著的。這樣，舊約有關末日的期待——萬國要來敬拜以色列的神——正在實現，這朝聖的行列由使徒保羅自己帶領著。[41]（十一）整個外邦世界（以代表的方式）都聽見和相信了福音。按此解釋，「滿數」一詞的意思類似同字根的動詞在十五章十九節和歌羅西書一章二十五節的意思，該動詞所指的是將福音傳遍外邦。[42]（十二）本句的重點是在宣教使命之完成，並無指定的數目之含義，而不是在於是否所有、或多數、或只有很多外邦人要「進來」。[43] 可是，若緊接著宣教使命之完成就是主的再來和現世的結束，則似乎再沒有空間給第十二和十五節所說的、以色列的「豐滿」所帶給外邦世界更大的福澤在其中發生，而該二節的末句便必須被視為表達一種不會實現的假設。[44]

以下的解釋較為可能：（十三）鑑於保羅所傳的審判的信息，以及信心對外邦人的得救之重要性，這詞所指的不是外邦人數量上的全部，而是大量、眾多的外邦人之意。[45]（十四）「外邦人的全

---

40 Hughes, *Prophecy* 90.

41 Hultgren 136. Longenecker（'Romans 9-11' 122 n.68）同意這一點：保羅想及的是列國（的代表）有分於末日的救恩。

42 Munck 135, 134. Cf. Munck, *Paul* 48; W. S. Campbell 92.

43 Ziesler 284. 鮑 2.83 解為「整體的外邦人」。

44 參十一 12 註釋末段，十一 15 註釋末段（上面 526-27，549）。

45 Hahn, 'Römer 11.26a' 229. D. S. Lim（*DPL* 319*b*）也是解為「一大群人」（參：啟七 9〔呂譯、現中〕）。

數得以進入」大抵表示，保羅盼望會有大量的外邦人及外邦人的群體依附基督教，足以使猶太人的群體再思（接受福音的問題）並加入教會。[46]（十五）保羅宣教工作的地域（參十五 19）提示，討論中的片語應譯為「列國的全數」；譯為「列國」的原文名詞所指的並非不加區別的外邦人，而是屬於不同國籍、來自各自的故鄉的人。保羅從不同的國土和人民找人信主，以代表外邦人被包括在神拯救萬民的工作之內；保羅所建立的多重國籍的教會表示萬國都是神所揀選的。[47]

筆者認為，（甲）在這三個解釋之中，最後一個勝於之前的兩個，因原文那個字有冠詞，[48] 表示保羅想到的是比籠統的「大量的外邦人」更確切的情況，而「列國的全數」可滿足此要求。（乙）此解釋可與（九）、（十）二說拉上關係，只要我們不認為「列國的全數進了來」表示傳福音的工作已告**完成**，並**立即**引進主的再來。事實上，「福音必須先傳於萬國」（可十三 10，思高）這話只表示，在這條件獲得實現之前，末期不能來到。照樣，「這天國的福音必須宣傳在普天下，對萬國作見證；然後末終才來到」（太二十四 14，呂譯）這話只表示，末終不能來到，直至福音被傳給了猶太人的世界以外的遙遠世界，卻並無表示末期何時會來到；這就是

46　Grayston 101. 引句（英文原作 'the admission of Gentiles *in full strength*'）反映 NEB 的譯法：'until the Gentiles have been admitted in full strength'. Overfield（'*Pleroma*' 391）認為這裏的「全數（'full strength'）」十分肯定地等於一 5 的「眾外國」（呂譯）。'Strength' 一字在此有數量之意；參另一例子：'The enemy were in (great) strength' 意即 'Their numbers were great',「敵人的人馬眾多」（《牛津現代高級英漢雙解詞典》〔第三版；香港：啟思出版有限公司，1992 [1984]〕1165 [s.v. 3]）。

47　Cosgrove 83-84. 按這種理解，譯為「全數」的原文在本句有「量」的意思（但仍不是指固定或預定的數目），不像它在 12 節有「質」的意思（參十一 12 註釋第四段之〔二〕〔上面 524-25〕）；這種區別是可能的，因為同一個字在不同的文理中可以有不同的意思。

48　τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν = 'the fulness of the Gentiles'.

說，耶穌沒有聲明福音傳遍天下多久之後，末期就會來到。[49] 因此，保羅所說的「列國的全數進來」既不必表示耶穌隨即再來，也不表示傳福音的工作即告結束。[50]（丙）將此解釋與「直等到……進了來」的含義[51] 以及上文對第十二、十五節的理解[52] 連起來，便得出這樣的圖畫：當列國的全數都進了來，即是有了（在神眼中看為）足夠的外邦信徒——他們是列國的代表——藉著聽信福音而進入了救恩的群體時，不信的猶太人的硬心便會被除去；由於耶穌尚未再來，傳福音的工作尚未結束，不信的猶太人便不但繼續有機會聽福音，而且（他們的硬心既被除去）有相信福音的可能。按保羅的提示，他們（當中有些人，參 14 節）將會被外邦人歸主的事實激起羨妒之心，效法他們（外邦人）歸信基督（11c）。當以色列（比目前的「餘民」更多的以色列人）這樣接受福音（參 15b 上），得以享受神國的權利和救恩的福澤（12c「他們的豐滿」的意思）時，他們就要帶給全世界前所未有的靈性上的復興，因福音的工作將獲得極大的發展及成功；比餘民為數更多的以色列人的改變，將要成為一股強大的屬靈動力，使外邦世界獲得難以想像的福澤（15b 下「死而復生」的意思）。

第三子句（26a）在原文只是區區五個字，卻包含了三個必須解決的重要問題：「於是」是甚麼意思；「全以色列」所指的是誰；「全以色列」將會何時及如何得救。[53] 這三個問題是互鎖相連的，

---

49 依次見：France, *Matthew* 339-40; 吳羅瑜：《義僕》2.267。

50 *Pace* Hafemann, 'Romans 11:25-32' 52: 以色列的硬心被除去的時間，是與神停止將外邦人接在樹上的時間相連的；當「外邦人的滿數」進來後，神在列國中的工作便完成。

51 見上面註釋第三段，即「**第二子句**（25d）」之下的首段（610-12）。

52 依次參：523-26，546-49。

53 (A) καὶ οὕτως (B) πᾶς Ἰσραήλ (C) σωθήσεται. Aageson（'Scripture in Romans 9-11' 284-85）認為（B）這語句是在十 11、13 的 πᾶς 字的影響下形成的。但（B）較自然的聯繫顯然是與上一節的 ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραήλ.

因而這些問題的答案彼此牽涉。鑑於此句所引起極多的討論，以下將本句作為另一個單位處理。[54]

十一 26a 「於是以色列全家都要得救。」

關於第一個問題，「於是」原文這副詞有至少六種解釋：（一A）「那時」（思高），即是當「外邦人的數目添滿了」（25d）。[1] 此解釋的理據是：上一句的「直到」（25d）無疑是時間性的，因而本句也自然是時間性的。[2] **可是**，原文副詞具有這種純時間性意思（＝「那時」）的例子，在希臘文文獻中一個也找不到。[3]（一B）原文副詞與下一句（26b）的「如」字相關，意即「這樣、如下」，全以色列將要「如經上所記」那樣得救。[4] **可是**，「如經上所記」是保羅慣用的引介舊約經文的公式，「如」字是這公式不可分割的一部分，而不是與討論中的副詞相關的。[5] 事實上，保羅從來沒有將這

---

54 Lambrecht（'Romans 9-11' 51-52）表達他的「感覺」，即保羅對以色列最後歸主的信念，只不過是一種「熱切的盼望」；「保羅的異象僅是一個願望、一個夢想。」（參十一15註釋註44及所屬正文〔上面549〕。）但即使是這樣（筆者不認為實在是這樣），釋經者仍需回答這「異象」的細節當如何理解的問題。

1 I.e., οὕτως = temporal: 'when this is done'（Barrett 206〔譯文〕）；'when that has happened' (NEB); Käsemann 313. 參魏司道 301。Barrett 206 在其註釋中則解為「當外邦人，*由於外邦人*，已被包括在神的子民內」（即是加上了筆者加上楷體的那個意思）。

2 Sandnes, 'Rom 11:25-36' 174; Osborne, 'Romans 11:26a' 290. 前者認為，καὶ οὕτως 在帖前四 17、林前十一28 及十四 25 都是指基於上文的一種時間上的次序；此詞在本節照樣是指「有賴 25 節的情況獲得實現的」時間上的次序。筆者認為，即使這樣解釋，καὶ οὕτως 仍然不是「那時」之意（cf. BAGD 597 [s.v. οὕτω, 1 b]; Thayer 468 [s.v. 1]; 亦參下面註 8）。

3 Hvalvik, 'Romans 11.25-27' 96; Fitzmyer II 622. Robertson（'Romans 11' 221）指出，這副詞在新約出現約 205 次（按 BWorks 是 208 次），而 BAGD 沒有引一個例子是支持 οὕτως = τότε 之意的。Cf. Moo III 720 n.39; Kim, *Origin* 83 with n.2.

4 I.e., οὕτως = correlative with the following καθώς: 'in this way, as follows' (BAGD 598 [s.v. 2]); Thayer 468 (s.v. 4). 這種用法明顯的例子見：腓三 17；路二十四 24。

5 參《羅》1.402 註 2，《羅》2.99 註 12 第二段；Bell 135-36.

副詞用作該引句公式的相關詞。[6]（一C）推理的「於是，從而」之意（如在林前十一 28 及帖前四 17），引出前面思想的含義。[7] 全以色列的得救，只有在外邦人的全數進來之後才可以發生，但是那時就必會發生。[8]（一D）主要是邏輯性的「於是」，但同時無可避免地含有時間性的意思。[9] 以上二說所面對的反對理由是，原文副詞的這個意思比較少見，亦無理由要放棄此詞通常的意思，即是表達方式。[10]

（一E）「這樣」（新譯），指上兩句（25c～d）所說的，[11] 意即（例如）透過整個外邦世界進入神的國度而激起猶太人的羨妒。[12] 葛嵐斐認為，此字有強調的作用，意即「只有這樣」，即是只有在上兩句所表示的情況之下，全以色列才會得救。[13] 此解釋遇到的反對理由是：嚴格地說，第二十五節其實並無明說以色列將會如何得救，只是申述了以色列得救的先決條件；既然第二十五節根本沒有

---

6 Hvalvik, art. cit. 97; Wilckens 2.255 n.1148. οὕτως . . . καθὼς γέγραπται 這次序另外只見於十五 20、21，但前一個字也不是和後二字相關的（cf. Koch, 'Beobachtungen' 187 [n.53 continued]）。

7 I.e., οὕτως = inferential or consecutive, 'and accordingly' (Murray 2.96); Kim, *Origin* 84; 精華 499。

8 Hofius, 'Romans 9-11' 35; Hvalvik, art. cit. 97 (in agreement). Cf. Louw 2.115: 26a 是 25 節的「結果」。關於 καὶ οὕτως 在上述二節的用法，參 BAGD 及 Thayer（同上面註 2）。N. Hyldahl（as reported in *NTA* §19[1975]-1032）卻認為，καὶ οὕτως 在本節、上述二節及林前十四 25 都是時間性的「然後，那時」之意。

9 Bell 136. I.e., οὕτως = mainly logical. Volf（*Paul* 179-80）認為 καὶ οὕτως = 'logical or inferential'.

10 Moo III 720 with n.41.

11 I.e., οὕτως = modal, 'thus' (NAS), 'in this way' (Bruce 209), 'in this manner' (Wright, 'Romans 9-11' 249; 'Romans' 207). Cf. TEV: 'And this is how all Israel will be saved.'

12 SH 335; cf. Motyer 157-59. Schlier 338-39 認為「這樣」意即「以一末世事件的方式發生」。Sanders（'Paul' 126-27）則認為「這樣」回望 11、14 節。但在 14 節，以色列的羨妒只能救他們中間「一些人」；那麼保羅是如何獲得「全以色列都要得救」這結論的呢？作者認為，真正的解釋是在 33 節。這就是說，保羅並不明白神會怎樣成就此事，總之祂會有辦法拯救每一個人（32 節）。

13 Cranfield 2.576; cf. Edwards 274.

提到以色列的得救，「這樣」便不可能是引介一個基於第二十五節的、關於以色列將會如何得救的結論。[14] 不過，此異議的說服力不大，因為「列國的全數進來後，以色列的硬心便告結束」，不能說是與「這樣，全以色列都要得救」毫無關係；將前一句話視為後一句話的解釋是挺自然的做法。[15]（一F）基本的意思是「這樣」，但不能完全排除／同時容許時間性的意思；[16] 或：鑑於上一節的連接詞「直到」，在這裏，方式同時包括時間的意思，即救恩的次序清晰可見（參 11～12 節）。[17] 也許最好的講法是：原文副詞並無時間性的意思，卻有指向時間性的事情，因為以色列得救的方式同時牽涉一個過程。[18]

關於第二個問題，「全以色列」（呂譯、思高、新譯）至少有四種解釋：[19]（二A）所有蒙了寬恕的猶太人和外邦人，包括沒有被折下的枝子、被接上的野橄欖枝子，以及再被接上的原來的枝

14　Sandnes, 'Rom 11:25-36' 173-74. Cf. Hvalvik, art. cit. 97; Volf, *Paul* 179-80.

15　Cf. Bell 135. 作者因而認為（一E）是可能的，儘管他採納（一D）。

16　Dunn 2.681; Harrington, *Israel* 60; Nanos 274.

17　Glenny, 'Romans 9:25-26' 50 n.36; cf. Longenecker, 'Romans 9-11' 118 n.35; Byrne 354.

18　Moo III 720: οὕτως. 'while not having a temporal *meaning*, has a temporal *reference*'.（穆爾認為這過程就是 25b～d 所撮述的、在 11～24 節所概述的過程。但「直等到列國的全數都進了來」〔25d〕這思想是上文沒有的新元素〔參上面 608 註 32〕，故此「撮述」的講法似乎並不合適。）

19　πᾶς Ἰσραήλ 不能解為「每一個以色列人」，因為雖然「以色列」在巴勒斯坦的用法常指個別的以色列人，但新約並無這種用法（W. Gutbrod, *TDNT* 3.362, 387 n.133）。Cosgrove 1 區別三種解釋，分別稱為 'National Israelism'（以色列國）（＝下文的〔二 B/C〕）、'Ecclesial Israelism'（猶太人和外邦人合成的教會）（＝〔二 A〕），及 'Elect Remnant Israelism'（蒙揀選的以色列人的總數）（＝〔二 D〕）。Cosgrove（'Romans 9-11' 278）認為，關於保羅對以色列之被揀選一事的看法，保羅在本書的用意顯得夠模稜兩可，以致有不止一個有理據支持的解釋，而釋經者可以在其中作出選擇。俄利根甚至說，「全以色列」是指甚麼，或「外邦人的豐滿」是甚麼，「只有神和祂的獨生子知道，也許還有後者的幾個朋友〔約十五 15〕」（see Bray 298*a*）——保羅顯然包括在其中！

子。[20]「全以色列」是指所有蒙揀選的猶太人和外邦人，即是屬靈的真以色列或「神的以色列」（加六16）。[21]「全以色列」像一輛公共汽車般涵蓋所有類別的信徒：從開首就蒙揀選的以色列人；聽見又回應保羅所傳的信息的外邦人；以及（當外邦人的全數完成時）以信心接受彌賽亞救恩的「未來的以色列」。[22]

此說（〔二 A〕）所遇到的反對理由包括：（1）「以色列」／「以色列人」一詞在上文出現的十二次（九6、27〔各二次〕、31，十19、21，十一2、7、25／九4，十一1）都是指猶太人，沒有一次是指猶太人加上外邦人；本句上下文的「以色列」、「雅各」和「他們」（25c、26b、28～32 節）皆指歷史上的以色列。因此，將「全以色列」解為指屬靈的以色列不能令人信服。（2）將外邦人包括在「全以色列」之內，亦與本段（11～32 節）持續地拿猶太人和外邦人作對比的事實不符。（3）保羅揭示這「奧祕」的主要目的是約束外邦信徒，使他們不要因猶太人目前的硬心而自大，故此他很可能是在指出，歷史上的以色列仍有較光明的前景（「全以色列」與「部分以色列人」〔25c，當代〕相對）；拯救者的工作是要消除雅各家的一切罪惡（26b）。[23]（4）保羅在這裏的勸勉目的使他不大

20 Chilton & Neusner, 'Theory' 67, 71; Schroeder, 'Israel' 263; cf. Barth, *CD* 2/2 300; 敘利亞主教狄奧多勒（see Bray 299*a*）。Giblin（*Hope* 303）認為以色列是整棵樹，包括樹幹和樹枝，因而「全以色列」包括被接上的外邦人。這話的大前提值得置疑：參上面 564 註 12 及所屬正文。

21 Calvin 255; Wright, 'Romans 9-11' 250（後者稱之為 'a typically Pauline polemical redefinition', 即保羅典型地為了爭辯之故而將「以色列」重新定義）；D. R. de Lacey, *DPL* 338*b*; Karlberg, 'Romans' 22; 'Israel' 269（後一位作者較早時〔'Romans 7:7-13' 68 n.15〕曾把「全以色列」解為「屬靈的、種族意義的以色列」）；Schweitzer, *Mysticism* 185; Whiteley, *Theology* 97; H. Ponsot, as reported in *NTA* §27(1983)-1040. Cf. Getty, 'Romans 9-11' 459-60; 作者將「全（πᾶς）以色列」連於十12～13的「一切／凡」（πᾶς），以及三29～30 的思想：猶太人和外邦人同在一位神之下。

22 Martin, *Reconciliation* 134.

23 以上理由見：Hendriksen 2.380; Fitzmyer II 624; Volf, *Paul* 181; Chae 274; Schreiner 614-15. Cf. Bell 137; Roetzel, 'Race of Israel' 241.

可能會稱教會為「以色列」（如在加六 16），因他若這樣作會使外邦信徒覺得更有理由自誇是「真以色列」（參：腓三 3），使他們的自大「火上加油」。[24]

（二B）整個以色列國，包括每一個以色列人，與「餘民」（九 27）相對。[25] 這解釋遇到的反對理由包括：（1）由此而生出來的「皆蒙赦免」的觀念，與保羅有關救恩和審判的宣講不符；（2）「全以色列」在七十士譯本有整體和「共時」的意義，此說忽視了這方面的證據之重要性。[26] 有釋經者明說：使徒在這裏似乎放棄了屬靈的以色列和血統上的以色列之別（九 6～7），以及蒙揀選的餘民（十一 5～7）這整個觀念，再次回到以下這個觀念上：神的應許是給所有以色列人的，並無分別（參 28 節）。[27] 此說使保羅的論證前後不一，可謂不攻自破。[28]

24　Moo III 721. 穆爾提出的另一反對理由是：「以色列」一詞在本大段（九～十一）的上文已用了十次，每次都是指種族意義上的以色列，在本句轉為宗教意義的可能性不大。可是，按筆者的理解，這詞在九 6 的第二次已轉為宗教意義的「真以色列」了（穆爾自己就將這第二次解為「蒙揀選的以色列」〔同上〕，即是在種族意義上的「以色列」之內的「真以色列」或「屬靈的以色列」〔Moo III 574, 573〕）。因此，上文（1）的表達法較可取。參下面註 48 及所屬正文。

25　Bell 139-41, 243. Cf. Black 160; Davies, 'Romans 11:13-24' 156; 'Allegory' 154. Trocmé（'Jews' 155）則認為，「全以色列」包括接受耶穌為彌賽亞的猶太人，以及不接受耶穌為彌賽亞，但終於消除他們對大批外邦人進入約內之敵意的猶太人，兩者都要從神的恩典得益；保羅完全沒有想到所謂「猶太人歸主」的問題，對他來說，重要的就是當神決定使猶太人打開他們的心接納外邦基督徒弟兄時，決定性的因素是神的恩典。對筆者而言，此說並無說服力。

26　依次見：Hahn, 'Römer 11.26a' 221; Moo, Review 138.「共時的」與「歷時的」相對，二詞依次即英文的：synchronic, diachronic. 參下面註 34 及所屬正文。

27　F. W. Beare, *IDB* 4.120*b*.

28　黃 219 說：「有一些至終仍硬心不肯悔改的人是否也得救呢？這可以引用一人替全國死，全國可以免死的真理原則。參約十一 50。在羅馬書第五章 12-21 裏也論及這個真理原則，基督既然一次的義行，眾人也就被稱義得生命，那麼因基督無限的救贖功效，當然能救贖他們了。」如此推理合乎邏輯的結論就是普救論；但參《羅》2.160-63、167-68。

（二C）猶太人整體，但不必是絕無例外的每一個以色列人；[29] 即是信主的猶太餘民加上現今不信／硬了心的猶太人，[30] 或是現今不信基督，因而在救恩上無分的全以色列，[31] 或是「與目前單薄的數目相對，數目夠大足以代表民族整體」的猶太人。[32]「全以色列」在舊約多次有這種「以色列整體」的意思（例如：撒上七5，二十五1；王上十二1；代下十二1；但九11）；米示拏（猶太人關於律法的遺傳集）中亦有這樣的一句話，「全以色列都有分於未來的世界」，隨即列出一大串的例外，包括：否認有死人復活者、否認律

29　Hvalvik（'Romans 11.25-27' 92）稱此為現代「完全壓倒性」（'totally dominating'）的解釋。Cf. Hunter 104; Murray 2.96-98; Leenhardt 294 1st n.; Barrett 206; Bruce 209; Michel 355; Cranfield, 'Romans 9-11' 61; Cranfield 2.577（活泉 185）；Harrison 123（海爾遜 258）；Morris 421; Moo III 722; Grayston 101; Hume 171-72; Keener 437*b*; Harrington, *Israel* 60, 82; 'Salvation' 306; Hvalvik, art. cit. 92, 100-1; Ellis, *Paul's Use* 123; Heil 126; Brauch, *Sayings* 70; Brauch in Brauch and Davids, 'Romans' 570*a-b*; W. Gutbrod, *TDNT* 3.387 n.133; W. S. Campbell, *DPL* 445*b*; BDF §275(4); MHT 3.200; Schoeps, *Paul* 242 n.4; 鮑 2.85。Holwerda（'Future' 169-70）將「全以色列」解釋為以色列的「豐滿」（12節）。

30　Longenecker, 'Romans 9-11' 97, 106-7; Byrne 350, 354; Edwards 275; Volf, *Paul* 184 n.145; Stott 303; Ziesler 285; Witherington, *Jesus* 122-23; *Narrative* 70; Munck 132, 136.

31　Hofius, 'Romans 9-11' 35.

32　Moo II 1149*b*. Cf. Holtz, 'Rom 11,25-26' 293-94:「以色列作為一個單位，雖然〔只〕是由屬於以色列的人代表著。」Williams（*Metaphors* 48 n.67）將「全以色列」解為「一個相當的數量」。按Moo（'Romans 9-11' 252 n.20）的統計，此詞在 LXX 出現 143 次，通常指一個代表性的、以色列人的數目——以色列作為一個集體（cf. Moo III 722 n.55）。Osborne（'Romans 11:26a' 284, 287, 290）認為，「全以色列」是個專門名詞，它的根源是在舊約，尤其是歷代志上、下；這詞在該二書卷總有「神的子民」之意，最後則被定義為「附從大衛家的君王、向他表示效忠的以色列之代表〔複數〕」；當以色列再次與大衛家的人物（耶穌）認同，接受祂所提供的救恩時，她就成為「全以色列」。Beker（*Paul* 335）的解釋大抵也屬此處：以色列作為一個人民（'as a people'）。Hahn（'Romer 11.26a' 229, cf. 236）認為，「全」字可能有這樣的含義：就百分率而論，得救的以色列人會多過得救的外邦人。

法是來自天上者、洪水時代的人、所多瑪的人等等。[33]

在「全以色列」是指以色列整體這前提下，仍有兩個主要的意思：（甲）在上引米示拏那句話裏面，「全以色列」有「歷時」而非「共時」的意思，即是指歷世歷代的以色列人，而不只是在末日時活著的猶太人。一些釋經者認為，此句與羅馬書本句的平行提示，「全以色列」在本句具「歷時」的意思。「全以色列」這種「歷時」的意思，亦見於偽經十二列祖遺訓中的「全以色列將要被招聚到主那裏」（便雅憫遺訓十 11）這話。[34]（乙）穆爾則採「共時」的意思，他的理由是：這詞沒有一次清楚地有「歷時」的意思；而且保羅不是自覺地想到這些事件發生之前的許多世紀，而只是想到未來的、可能為期不太久的一段時間。[35] 另一釋經者推理如下：在這數章（九～十一），保羅悲慟的原因和盼望的對象是大致上拒絕了自己的彌賽亞的那一代的以色列人，不是歷代所有的以色列人；保羅所引用以支持「全以色列都要得救」這宣稱的舊約經文（26b、27 節），描寫了「從錫安出來的救主」的工作，「從錫安出來」可指基督的再臨；因此，「全以色列」是指看見「外邦人的數目添滿」、死人復活（25、15 節）、基督再臨這些事發生的以色列全國，即「全以色列」的意思是「共時」的。[36] 按這種理解，外邦

33　Cranfield 2.577; Volf, *Paul* 183-84 (citing Sanhedrin 10.1). Moo III 722 n.55 則認為，米示拏那句話對羅十一 26 的適切性是有疑問的，因那句話的文理明確地限制了「全」字的意思。Westerholm（'Romans 9-11' 225-26; *Paul* 109 n.42）引結二十 33～44（尤其是 38 節）和結十一 17～21（特別留意 21 節）以茲比較。

34　Hofius, 'Romans 9-11' 35-36. 作者（n.92）引瑪四 4（LXX 三 24）為另一例子。Ellison 93 和 Fitzmyer II 623 也是採「歷時」（此詞參上面註 26）的意思。Cf. J. M. Scott, *DPL* 804*b*:「以色列民整體，從他們起初蒙揀選到他們至終得救。」

35　Moo III 723. 參上面註 26 所屬正文。Schreiner 622 也是解為「共時」意義的「在歷史終結時的『全以色列』」。不過，穆爾同時認為「歷時」的意思作為另一選擇值得嚴肅考慮。

36　Volf, *Paul* 184-85. Westerholm（'Romans 9-11' 226）認為，保羅相信，神要賜福與（種族意義上的）以色列這承諾，並不要求每個以色列人——或不同時期的、整個世代的以色列人——都獲得祝福。

人的全數進來之後，神要使歷史上的以色列最後一代的猶太人（＝「全以色列」）信主，成為「末世性的以色列」——即是教會——的成員。[37]

這解釋（〔二 C〕）所遇到的**反對理由**包括：（1）緊隨著本句的下文（26b 及下）將「全以色列」的得救連於基督的**首次**降臨，以及這首次降臨在**現世**所產生的效果。[38]（2）若這裏所指的是以色列國未來的整體歸主，就與保羅在這三章（九～十一）的論證之要旨不符，因保羅要辯證之點正是，神的應許不是在以色列國（即整個種族意義上的以色列）獲得實現，而是在按恩典蒙揀選的餘民身上獲得實現。若保羅在本句是指大量的猶太人歸主，豈不等於說「忘記我在上文對你們所說的」？[39]（3）致命性的一點是，此說使神變成偏愛以色列，這與本書第一至十章的要旨背道而馳；保羅在上文曾強調神是不偏待人的（二 1～16），猶太人不比外邦人優勝（一 18～三 20），猶太人與外邦人並無分別（三 22，十 22），神的揀選與血統無關（九 6～13）。此說對這反對理由未能提出令人滿意的答案。[40] 如賴特所指出，若種族意義上的以色列將要在最後一刻經歷大規模的歸主，這就證明神其實一直視以色列為「優惠國」，但這種優惠國的待遇，正是保羅在加拉太書及羅馬書以極強的語氣宣告為絕不可能的事。[41] 上文曾經指出，以色列雖然享有救恩歷史上的

Dinkler（'Romans 9-11' 115*b*）明說，直到那時（歷史結束、以色列得救時）已失喪的以色列仍被完全撇棄。

37 Piper 11, 215 n.23; Schreiner 511-12, 618-19.

38 Horne, 'Romans 11:26' 333; Hendriksen 2.380. 這一點詳參十一 26b～27 註釋第五至八段（下面 643-47）。

39 依次見：Horne, loc. cit.; Hendriksen 2.379.

40 Cf. Karlberg, 'Romans' 22.

41 Wright, Review 82. Cf. Wright, 'Romans 9-11' 246:「保羅在羅十一預言在外邦人得救後猶太人將大規模地進入天國」這個基本看法（不管有何變異），總是與羅九～十格格不入；在該兩章，保羅

特權和特殊地位（一 16b，二 9～10，三 1～2，九 4～5a，參十一 28b～29），[42] 但在得救一事上卻並無優勢（三 9、20、22，十 12）。[43]

此外，有釋經者針對（二C）之下「共時」的理解（見再上一段之〔乙〕）提出這些**反對理由**：[44]（1）在基督再臨之時或剛在基督再臨之前仍在地上活著的猶太人，只是（比較上）所有猶太人的很少數，用「全以色列」一詞來描寫他們豈不是奇怪的麼？不過，這詞在七十士譯本的用法足以對抗這項異議，因為前者所指的同樣是（比較上）所有猶太人（在「歷時」的意義上）的很少數。（2）基督再臨之時那一代的猶太人，有了最長一列的基督徒的見證——從基督在世的日子開始，直到新紀元的結束——仍然不信，神卻特別把他們剔出來，使他們得救；這豈不是奇怪的麼？

（二D）歷代（直至「外邦人的數目添滿」為止）藉著神的恩典聽見又藉著信心接受了福音信息的以色列人的全數（＝以色列的豐滿，12 節），[45] 即是蒙揀選的以色列人之全數，亦即是歷代按恩典蒙揀選的「餘民」之總和。[46] 此說遇到的**反對理由**包括：（1）按此解釋，「全以色列都要得救」這話的真實性是那麼顯而易見，致令

跟隨著加拉太書及羅一～八的論證，極其清晰地表明，那些單依賴他們先祖的權利的人，並不是約民的成員，因而無分於救恩。

42　依次參：《羅》1.243-44；357；422, 426-27, 444-45；上面 57-58 一段，又 69-70 一段末；442 註 19 所屬正文；561 註 55 所屬正文。

43　依次參：《羅》1.451；453；470；486-87；上面 393-94 一段。亦參九 1～十一 36 註釋引言第七至九段（上面 28-34），尤其是第七段開首和第九段結尾。

44　以下兩點理由見 Hendriksen 2.379.

45　Hughes, *Prophecy* 94-97 (esp. 96); Gruenler 949*a*. 參李保羅 2.36、174（參 20、166）；陳終道 234。

46　Hendriksen 2.381-82; Horne, 'Romans 11:26' 334; Robertson, 'Romans 11' 225-26; Ridderbos, *Paul* 358-59. Cf. N. Hillyer, *DNTT* 3.871.

這話在此構成一種高潮突降的情形；此外，「他們的豐滿」、「他們被收納」，和被折下的枝子再被接上（12、15、23～24 節）這些話，毋容置疑地提示多過「歷代蒙揀選的、以色列的餘民之得救」的意思。[47]（2）此解釋要求我們將「以色列」一詞的意思從上一節所指的歷史上的以色列改為本句的蒙揀選的以色列人，但是保羅很不可能會在連接著的兩節裏面把「以色列」一詞用在兩個不同的意思上。[48]（3）莫悌亞提出另一反對理由，就是此解釋與保羅在本章證論的脈絡不符：保羅在一至十節將以色列分為得救的「餘民」和硬了心的「其餘的人」；在第十一節以後，他告訴讀者不要將「其餘的人」視為再沒有前途的，因有（外邦人信主激發以色列的）「羨妒」這特別的過程；然後在第二十五、二十六節，他把這過程延伸到未來並設想其結局，他暗示以色列目前的硬心將要結束。這表示保羅相信「羨妒」的過程會產生功效，「餘民」和「其餘的人」這區別會被破除。[49]

（二 E）筆者的理解如下：本句所屬的「奧祕」（25c～26a）緊隨橄欖樹之喻（17～24 節），在那個比喻的提示下，「全以色列」指所有**信主的**以色列人，即是**信主的**猶太餘民（＝留在橄欖樹上的枝子）**加上**在列國的全數進來之後**歸主的**猶太人（＝再被接上的枝子）。[50] 此解釋與上一說的分別，在於筆者不認為「全以色列」是

47　Cranfield 2.576-77, followed by Bell 137; cf. Schreiner 617. 關於此異議的前半部分，Moo III 722 認為這不是決定性的，因保羅的焦點不在於以色列要得救的事實，而是在於以色列得救的方式。

48　依次見：Moo III 722 (cf. Räisänen, 'Romans 9-11 in Research' 203 n.85); Volf, *Paul* 181. 但見下一段。

49　Motyer 150-51. 作者自己的解釋（156-57）是，「全以色列」是指神完成祂的救贖旨意、「從猶太人中」所選召（九 24）的全數，即是在以色列的餘民的總和以外，還加上「其餘的人」（十一 7）當中那些蒙神揀選的人。參下面註 74（634）。

50　Barth（'Romans 9-11' 43）的解釋反映類似的進路（儘管他的解釋與筆者的不同）：由於文理提到餘民、從好橄欖樹被折下的枝子，以及它們再被接上，「全以色列」就不能單解為「整個教會」（＝〔二 A〕），而必須包括「所有的猶太人」。

指歷世歷代的蒙揀選的猶太人，而是指所有**信主**的猶太人：如上文所指出，「聖潔」的樹枝（16b）所指的可能不是世世代代的以色列人，而是基督紀元的以色列人，因保羅所關注的特別是他當代不信福音的同胞；[51] 故此，「全以色列」的範圍較可能是限於基督成就救贖、有福音可傳之後信主的猶太人，**以及**在「列國的全數」進來之後信主的猶太人。有釋經者用以反對「全以色列」即教會此說（＝〔二 A〕）的一個理由是：「以色列」一詞在第九至十一章「不容置辯地」每次都是指種族意義上的以色列，唯一可能的例外就是本節；因此，有甚麼有力的理由要我們不得不在這裏接受另一個意思呢？[52] 此異議，以及上一說的第二個反對理由，似乎亦可應用於筆者的解釋。**可是**，此異議的聲稱並不真確；保羅曾在短短一句話裏面就把這詞用在兩個不同的意義上：「並非所有屬於以色列的人都是以色列」（九 6b），即不是**以色列民**的所有成員都真是「以色列人」或「都是**真以色列人**」（思高）。[53] 可見將在連接著的（25、26）兩節出現的這詞作不同的解釋，不應視為問題。[54]

事實上，「以色列」一詞在本書首二次出現是在九章六節，最後二次則是在本章這兩節，二者前後呼應；[55] **按筆者的解釋**，這詞在最後這兩次有不同的意思，就如這詞在首二次具不同的意思一樣；不但如此，這四個意思還彼此對應，並且在某程度上相同（九

---

51 參十一 16 註釋註 37 所屬正文（上面 557）。

52 Horne, 'Romans 11:26' 332.

53 楷體為筆者所加。參九 6b～7a 註釋第二段（上面 95-96）。Cf. Marshall, *Kept by Power* 105: 保羅在九 6 願意限制「以色列」一詞的意思，這事實可視為表示這詞在十一 26 也隱含了某種限制（即並非涵蓋所有的以色列人）。*Pace* Longenecker, 'Romans 9-11' 97:「以色列」一詞在九 6 是專用於該節的特殊用法，此用法不應被用來斷定「全以色列」在十一 26 的意思。

54 Cf. Robertson, 'Romans 11' 226 n.9; Wright, 'Romans 9-11' 250.

55 構成 *inclusio*: so Dunn, 'Paul' 267 n.36. Penna（'Evolution' 318 n.86）稱 πᾶς Ἰσραήλ 為 πάντες οἱ ἐκ Ἰσραήλ（九 6）的 'chiastic reflection'.

6b 下，十一 26a）甚或完全相同（九 6b 上，十一 25c）（見楷體部分）：

九 6b 上、下	十一 25c、26a
不是「以色列民」（**歷史上的以色列**）的所有成員	硬心臨到了部分的「以色列人」（**歷史上的以色列**）
都是「真以色列人」（**在歷史上的以色列之內的、較小的屬靈群體**）[56]	得救的是「全以色列」（**在歷史上的以色列之內的、較小的屬靈群體**）：信主的猶太餘民＋「列國的全數」進來之後信主的猶太人

這種平行和彼此對應的現象，有力地支持這裏的解釋。按此解釋，我們仍然可以說「全以色列」這詞本身的**意思**是「以色列整體」（如在七十士譯本），但就其**內涵**而論，所指的是基督紀元內的信主的猶太餘民**加上**「列國的全數」進來之後信主的猶太人。如一位釋經者所說，以色列將要「作為一個人民」得救，這卻不牽涉整個人民必須一下子在歷史的特別一刻（例如：基督再臨時）得救。[57] 這就引到下一個問題。

關於第三個問題，即「全以色列」是何時及如何得救，也是至少有四種解釋：**（三A）**（對應著二A）加爾文認為，外邦人進來之後，猶太人會同時從他們的叛教歸回，轉而信靠順服；這樣，「全以色列」的得救便告完成，但猶太人作為神家中的長子仍佔首位。[58] 賴特則認為，神拯救「全以色列」（＝神的子民全體，包括猶太人和外邦人）的方法是：使種族上的以色列硬心（參九 14 及下），即

56 參九 6b～7a 註釋第二段（上面 95-96）。

57 Hvalvik, 'Romans 11.25-27' 101. 作者稱這種觀念為「臆測」。

58 Calvin 255（加爾文 230 下）。

是不立即審判她，以致造出一段向外邦人宣教的時間，**在此期間**，神的旨意仍然是要目前信主的猶太「餘民」得以擴大，就是藉著不信的猶太人被外邦人歸主激起「羨妒」之心，起來效法他們歸信基督。這整個過程就是神拯救祂的整個子民的方法。[59]

（三B）（對應著二B）在**基督再來**時，像保羅那樣透過**直接與**復活的**基督相遇**而相信。[60] 以色列要從再來之主自己的口中聽到福音；當以色列與**主**相遇時，就與**福音**相遇！他們會相信基督，求告祂的名，從而得著救恩（十 9～10、13，參 十一 23）。這就是說，「全以色列」得救的方式與外邦基督徒及信主的猶太餘民不同，即並非透過**教會**宣講福音，而是直接被主自己拯救。[61] 向外邦人傳福音的工作要在基督再來之前完成；基督再臨時，祂會向以色列啟示自己，使在此之前一直拒絕福音的猶太人以信心回應，神會把他們再接到橄欖樹上；如此，以色列將要神蹟性地得救，但其得救的方式與保羅因信稱義之理並無衝突，以色列整體的得救也不使個別的猶太人歸主成為多餘的。[62]

（三C）（對應著二C）全以色列得救是嚴格意義的**末世**之事；全以色列歸主不會發生，直到主的再來（參：太十 23b）。[63] 全以色

---

59 Wright, 'Romans 9-11' 249-50. Wagner（'Romans' 222 n.74）表示同意賴特的解釋，但同時認為，保羅似乎盼望，他繼續向外邦人傳福音的結果就是有大量的猶太人歸信基督（13～15 節）。

60 Holtz, 'Rom 11,25-26' 292. Cf. Glenny, 'Romans 9:25-26' 50; Murphy-O'Connor, 'Looking Westward' 340.

61 Hofius, 'Romans 9-11' 36-37; Bell 127 n.115, 141, 143-44. Moltmann（'Israel's No' 1024*a*）則認為保羅並不預期猶太人會歸信基督，只是基督再來時，歷代所有的以色列人都會「在一剎那」得救。

62 Wagner, 'Romans 9-11' 103, 104, 105, 106, 107, 109.

63 Cranfield 2.577; cf. Moo III 683, 723-24. 後者（724-25）認為全以色列的得救與基督在榮耀中再臨緊密地有關聯，只是我們不能準確地知道以色列歸主的精確時間與其他的末世事件發生的時間二者之間的關係。Bruce（'Jerusalem' 22-23）認為以色列的至終得救和主的再來同時發生；Mounce 225 n.124 則認為是在基督再來之時或緊隨著基督的再來之後。

列得救將會在人類歷史結束之時發生，它是與死人復活、基督再來、最後審判同屬末期的事件；保羅很可能想像硬了心的以色列人會突然大量的歸主，作為末世事件之情景的一方面，並且預期以色列的歸主就快發生（參十三 11～12）。[64] 連同著剛在基督再來之前的那些事件，在血統上的猶太人當中將有大規模的、信耶穌為彌賽亞的行動，這事不一定是集中在某一地域之內發生。[65] 以色列的救贖有賴信心，這一點已在上文（十 5～17，十一 23）說明了。[66] 保羅預期，基督再來時將有神蹟發生，透過他自己及其他人的傳福音工作，以色列最後會歸信基督。[67] 在末期，當外邦人的數目完成後，神要親自介入，以前所未有的特別方式將祂的靈傾倒在以色列身

---

64 Harrington, *Israel* 67, 82. 作者在其較早的文章（'Salvation' 306）曾認為，神對以色列有一特別的方法，儘管保羅思想的邏輯似乎要求，這方法與耶穌基督有明確的關係（見：羅十9～10、17）；作者在其書中（同上 83）則認為，以色列的得救也許是沿著保羅與復活的主相遇的路線（參較上一說〔三 B〕）。Chae 281-82 也是認為，以色列歸信是透過與被高舉的基督相遇。

65 Blomberg, 'Eschatology' 12-13. 作者（11, 12）指出，在「外邦人的日期滿了」（路二十一24）之後將有一最後階段的末世福澤是為血統上的猶太人的，這看法沒有新約的支持；沒有任何的新約經文提示，將有一大有前途的、猶太人的社會和政治個體（像今天的以色列國）。Brauch（in Brauch and Davids, 'Romans' 570*b* = Brauch, *Sayings* 70）同樣指出，羅九～十一這幾章完全沒有任何表示，保羅想到處於某塊地土上的以色列國的歸主。參下面 651 註 52 所屬正文。

66 K. Haacker（according to Lohse, Review 81）指出，以色列在末日的得救，同時假定了神稱不虔敬的人為義。Cf. Stott/Motyer, *Message* 96*a*:「不錯，『全以色列都要得救』……但是否每個猶太人都包括在內則視乎他／她對福音回應與否。」Beker（'Romans 9-11' 48, 49）強調，控制著羅九～十一的論證的是歸主的模式，即是說，藉著基督徒的傳福音工作及／或藉著神的一末世性之舉將以色列的硬心除去，使之對神在基督裏的真理開放，以色列被納入教會內。保羅對以色列的積極態度至終是基於他預期他們會接受福音。Cf. Moo III 726 n.65: 保羅的預言假定了神的揀選和呼召（見九 6b～29）。

67 Räisänen, 'Romans 9-11 in Research' 191-92. 這立場在作者較後期的文章已變成：很難決定以色列的歸主將會是對使徒的宣講之回應，抑是與此宣講無關的神蹟；保羅可能甚至故意模稜兩可（'Romans 9-11 and History of Religion' 752）。

上。[68] 保羅的救恩歷史觀區別兩個不同的時代：**在現今的時代**，以色列為了神的子民的緣故是「敵人」，但**在現時代的結束**，以色列將被顯出為「為了他們的先祖的緣故……仍是蒙愛」的（十一 28，金譯），「因為神的恩賜和選召是沒有後悔的」（29 節）。神至終要一舉而竟全功地證明祂對以色列的信實：到了最後，甚至祂曾使之硬心的那些人，祂也會使他們轉而信靠神的彌賽亞，正是由於他們是猶太人這種族的成員。[69]

另有認為：「將來在〔神〕施恩的時候他們要得救，……他們要有一個回轉歸向神的心，如同第廿三、廿四節所說的」；「至於在末世論中，以色列得救這件事具體的要在那一刻發生可能**不在此討論中**。」。[70] 保羅沒有清楚說明猶太人得救的過程將會如何發生，他似乎故意模稜兩可；他認為沒有直接的啟示便提示神準備如何實現祂對以色列的應許，這是驕傲。[71]「羨妒」的主題（11、14 節，參十 19）提示，引致以色列之復原的是福音贏得列國的代表這事實；外邦人的歸主將會激起以色列的羨妒，使他們「拋棄他們的不信」（十一 23，現中），接受福音。[72] 不過，保羅並沒有清楚的了解，曉得末日事件發生的準確次序，或基督的再臨與以色列最後歸主的關係；他的信念只是關乎一種漸次上升的高潮，外邦人的進

---

68 Bloesch, 'Israel' 134, 142.（雖然如此，作者認為向猶太人傳福音的工作應繼續，因為這工作有別於向另一些人民傳福音的工作：我們要感激以色列所給了教會和世界的〔參：賽二3；約四22〕，並承認我們作為基督徒是有分於在歷代中培養了反猶太人的態度之罪。）Witherington（*Jesus* 122）也是認為：保羅想到的很可能是末日的某種神蹟，不是外邦人的全數進來之後向猶太人的宣教工作。這神蹟將會在基督再來之時發生（參 26b），那時以色列終於歸信基督（123, 274-75 n.93）。

69 Longenecker 257, 258; cf. Longenecker, 'Romans 9-11' 102, 103. 亦參下面 658 註 29。

70 鮑 2.85（楷體為筆者所加）。

71 Segal, 'Romans 9-11' 66, 67; 'Israel' 280-81.

72 依次見：W. S. Campbell 92-93; Dunn 2.681, 691 (cf. Edwards 274, 276).

入引發大結局，以色列的歸主、基督的再臨，以及最後的復活全都牽涉在這大結局之中。[73]

（三D）（對應著二D）全以色列得救是**在現世裏**一直進行中的事，直至外邦人的全數都進了來為止；「這樣」（一E）意即按照上文所描述的、神拯救猶太人的方法：先有神的應許和彌賽亞賜給了以色列；繼而，以色列拒絕彌賽亞，喪失了它享有優勢的地位；結果，福音被傳給外邦人，他們藉信得著了以色列靠自己的努力所找不到的；最後，外邦人的歸主激起了以色列的羨妒，他們也悔改信主，有分於原先賜給他們的應許。[74] 這解釋有賴此說的作者對「直到」一詞不是最自然的解釋。[75]

（三E）（對應著二E）筆者將上文所採納對本句（26a）的「這樣」和「全以色列」的解釋，和對「奧祕」的首二部分（25c、d）以及對第十一至十五節的理解連起來，**得出的圖畫**如下：硬心臨到了大部分的以色列人，這情況要持續（25c），直到「列國的全數進了來」（25d），即是福音遍傳了天下，有了（在神眼中看為）足夠的外邦信徒——他們是列國的代表——藉著聽信福音而進入了救恩的群體；到了那個時候，不信的猶太人之硬心便會被除去。由於「列國的全數進了來」不必表示耶穌隨即再來，也不必表示傳福音

73 Dunn 2.680.

74 Robertson, 'Romans 11' 222. Motyer 159 也是認為，外邦人信主和猶太人信主是同時在進行中的過程——每一次有外邦人信主，這就對留意到此事的猶太人成為從神而來的見證；每一次有猶太人信主，這就表示臨到了以色列的硬心減少了一些。保羅預見這兩條線的交匯點，在同一時間，以色列的硬心結束，外邦人的數目添滿。參上面註 49（628）。

75 參十一 25c～26a 註釋註 15 後半，及所屬正文該段的討論（上面 610-12）。亦參 Hays（'Romans' 83）對 Wright（'Romans' 207）的批評：賴特認為「對保羅來說，以色列的復原在耶穌復活一事上已經發生——耶穌是代表以色列的彌賽亞」。Hays 指出，此說沒有正視 25b「直到外邦人的全數都進了來」這話清楚的含義；由於保羅顯然認為此事尚未發生，以色列的硬心仍然持續著，而 26～27 節所應許的神秘的拯救仍是未來的盼望，不是現今的事實。

的工作即告結束，不信的猶太人之硬心既被除去，他們就不但繼續有機會聽福音，而且有相信福音的可能。按保羅的提示（參 14 節），他們當中會有人被外邦人歸主的事實激起羨妒之心，效法他們（外邦人）歸信基督（11c）。當以色列（比目前的「餘民」更多的以色列人）這樣接受福音（參 15b 上），得以享受神國的權利和救恩的福澤（12c「他們的豐滿」的意思）時，他們就要帶給全世界前所未有的靈性上的復興，因福音的工作將獲得極大的發展及成功；比目前的餘民為數更多的以色列人的改變，將要成為一股強大的屬靈動力，使外邦世界獲得難以想像的福澤（15b 下「死而復生」的意思）。[76] 就是「這樣」，這些在「列國的全數進了來」之後歸主的猶太人，和在此之前已信主的猶太餘民，一起構成「全以色列」，代表著以色列整體；他們將一起有分於最後的救恩（26a）。至於「全以色列」的得救將會更準確地在甚麼時候發生，保羅似乎並無表示——這假定了「拯救者要從錫安出來」（26b）並不是指基督的再來（詳見下文的討論）；[77] 唯一可肯定的是，在福音被傳到西班牙之前（參十五 24、28），保羅不會認為「列國的全數」已經進來。[78]

在離開「全以色列都要得救」這句話之前，我們要略為討論一種較特別的見解。[79]（一）司騰戴認為，保羅只說「全以色列都會得救」的時間會來到，他卻沒有說當神的國至終降臨時，以色列會接受耶穌為彌賽亞；羅馬書這一整段（十 17〔或 19〕～十一 36）完全沒有提到耶穌或基督的名字而只提到神（保羅書信結尾的頌讚沒有提及基督，在十一 33～36 以外別無他例），也許是因為保羅不要基

76　參十一 25c～26a 註釋倒數第三、二兩段（上面 616-18）。

77　參上面註 39 及所屬正文（上面 626）。亦參十一 32 註釋末段（下面 682-83）。

78　Cf. Motyer 160.

79　參《羅》1.134 註 29 第二段的「承諾」。

督徒有「基督的旗幟」可以揮舞。他所說的「奧祕」的主旨就是，神的旨意是要猶太教和基督教共存，在這種關係裏，基督徒向猶太人宣教、使他們歸信基督的強烈慾望受到制止。[80] 他在下一節的引句（26b）將七十士譯本的「為了錫安的緣故」（希伯來文聖經說「到錫安」）故意錯引為「（拯救者要）從錫安出（來）」，為要表達「救恩是出自猶太人」（約四 22，思高）這事實。[81] 基督徒不應試圖操縱猶太人甚或向猶太人傳福音；因為保羅說，猶太人是在神的手中，神有能力使他們得救，而這救恩肯定不是用基督（關乎基督的詞語）來形容的。[82]（二）另一釋經者認為，保羅在這裏既沒有提到信心，也沒有提到導致信心的「從基督的話語而來的聽」（十 16～17）；對保羅來說只有藉基督才能得到救恩和拯救，這假設是不確定的；保羅以「外邦人的全數進了來」作為硬了心的大部分以色列人得救的時刻，單此事實足以表明，他的確認為以色列將會以「特別的途徑」（即是不用歸信基督）得救，不管他如何構思這特別方式的細節。[83]（三）好些釋經者更明確地認為，保羅持「二約神學」的看法：外邦人是藉信基督得救（新約），猶太人則是藉

---

80 Stendahl, *Paul* 4; Stendahl x-xi, 38. Cousar（'Character of God' 194 n.20）也是認為，十 18～十一 36 這一段全無提及基督，這也許提示以色列的「得救」並不是藉著歸信基督教而來的。Davies（'Paul' 726）認為，保羅似乎將猶太人民與神復和之事留給具無限智慧的神去處理，他不再把「要他們面對接受耶穌為基督之必須」看為神給他的直接工作。

81 Stendahl 7 ('This is an intentional misquotation'), 39-40。作者聲言保羅是唯一個實在的和明白的警告基督徒不要存錯誤的宣教熱忱的人；保羅這樣作是因他知道宗教熱心的陷阱——他自己就曾因熱衷猶太教而迫害那基督教群體——他不欲看見歷史重演（7, cf. 34）。

82 Stendahl 33-34, 40. Cf. 42: 猶太人已有兒子的名分（九 4），他們用不著信基督為要成為神的兒女。關於司騰戴對「保羅作為使徒的自我認識，以及保羅神學的中心」整體的理解（甲），和他對十一 25～36 這一段的解釋（乙）的關係，可參 Hafemann, 'Romans 11:25-32' 39-43.

83 Rese, 'Rōmer 11' 429-30.「特別的途徑」德文原作 'Sonderweg'. Hvalvik（'Romans 11.25-27' 88）將司騰戴及 F. Mussner 的見解綜合為三點：猶太人得救將會是（1）不用接受耶穌為彌賽亞（司氏），（2）不用歸信福音，而是（3）藉著基督的再臨（Mussner）。

著忠於摩西之約而得救。[84]

雖然「特別的救法」或「二約神學」的論調（尤其是後者）有助於猶太教與基督教／天主教的對話，在二次世界大戰德國納粹黨對猶太人之大屠殺之後，這論調尤其具吸引力；[85] 但**這種論調不能成立**。[86] 主要的理由如下：（一）本句之後的聖經引句把焦點放在「除罪」一事上，這表示以色列的得救之性質及方法是和已信主的外邦人和猶太餘民一樣的：藉著悔改及信靠基督。（二）本章第二十三節表明，以色列再被接上，有賴他們放棄他們的不信，轉而相信（參 20 節）；所要求的信必然是對基督的信靠，因為以色列人是信神的且對神有熱心（十2），這種（僅是對神的）信心卻並不導致救恩。[87]（三）保羅在本書上文已清楚不過的將使人得救的信心定義為信靠基督（尤見 三22、26，十9～10）。「二約神學」沒有正視保

84　Johnson（'Romans 9-11' 213-14 n.12）列出支持此說的多位作者。參《羅》1.134 註 29 第二段。Christiansen（'Romans' 226）認為，保羅在反對其他基督徒的看法，即神與以色列所立的約已毀，或神已丟棄了以色列；保羅申述，此約仍然有效。這是否表示作者亦會同意「二約神學」呢？Diprose（'Dialogue' 33）引述更正教神學家近代所建議的「『後〔德國納粹黨對猶太人之〕大屠殺』神學」（'post-Holocaust theology'）的另一例子：R. K. Soulen（*The God of Israel* 172）聲言，部分以色列人硬心（十一 25）並不表示神立約之愛及拯救能力對以色列的效能有任何改變，以色列用不著信基督得救；太二十八 19 的「萬國萬民」（現中；πάντα τὰ ἔθνη）並不包括猶太人在內；因此，外邦基督徒從事向猶太人傳福音是不恰當的。

85　Diprose（art. cit. 33）指出，以色列作為神的選民不必信靠基督便可得救，這論點是在猶太人經歷大屠殺以及現今的以色列國於 1948.5.14 成立之後才發展出來的。照樣，Johnson（'Israel' 230-36）指出，倡這種神學的 C. Williamson 和 S. Hall, 他們的主要推動力來自「大屠殺」（the Holocaust），意即他們的神學是對此事件深刻反省的結果。如 Harrington（*Israel* 82-83）所指出，上述立場對於促進猶太教和基督教的團結很有潛力，因它容讓猶太人和基督徒視彼此為伙伴，雖然走在不同的路上，但是兩條路（律法之途、基督之途）都同樣有效地通到神那裏去。基督徒不需要向猶太人宣教，猶太人不用擔心自己和自己的子孫會成為「歸主運動」的對象。

86　Johnson 176-205（esp. 193-202）對此說一位主要的代表 L. Gaston 對羅九～十一的解釋，提供了詳細的批判。

87　Byrne 355. 第一點詳參十一 26b～27 註釋末段（下面 651-52）。

羅在信上明白表達的信念，即相信耶穌基督的福音是得救的唯一方法，在這事上，猶太人與外邦人並無分別（一 16，十 11～13；參：加二 15～16）。[88]（四）保羅絕不含混地申明，神**在基督裏**的拯救行動是針對全人類的需要而作的；書中多次提到「所有的／每一個人」，不論文理是負面的（二 9、12，三 9、19～20、23）或是正面的（一 16，二 10，三 22，十 4、11～13，十一 32），這詞的意思都是「所有，即外邦人**及**猶太人」或「所有，即猶太人**及**外邦人」；認為有兩種不同的得救途徑，與保羅堅持神以同樣方法對待全人類（三 29～30）這事實不符。「二約神學」所產生的效果，就是延續猶太人與外邦人的區別，這區別已在基督裏被撤除（參：加三 28）。[89]（五）根據十章十七節之後沒有提到耶穌或基督的名字而辯證神會用特別的方法拯救以色列，這種「從緘默辯證」的說服力不大。保羅沒有提到耶穌基督，因為他現在的主要關注不是介紹得救之法（這在第一至五章已詳細闡明了），而是辯證神的信實。論到人類的拯救，很難想像保羅會將神的行動和基督的行動分開（經文的證據剛好相反，參五 8）。[90]（六）此說不能解釋為何保羅多次指摘以色列不信福音（九 30～十 4，十 14～21），亦與保羅因同胞的不信而十分悲慟（九 2～3）這事實不符；[91] 因這些經文顯示，保羅並

---

88 依次見 Moo III 726, 549 n.5. Cf. Ehrman, 'Romans' 325 (Box 21.3).

89 依次見 Byrne, 'Romans' 33 n.15; Byrne 355; 及 Stott 305.

90 依次見：Hahn, 'Römer 11.26a' 228, 235 (cf. Hvalvik, 'Romans 11.25-27' 91); Johnson, 'Romans 11' 102 (cf. Hafemann, 'Romans 11:25-32' 53); Sanders, *Law* 194.

91 Moo III 549 n.5. 反對司騰戴等人所倡（1）猶太人可藉「特別途徑」得救／（2）「二約神學」的釋經者包括：（1）Campbell, 'Stendahl and Romans' 68; Dunn 2.683; Fitzmyer I 862*a* (§110); Fitzmyer II 619; Fitzmyer III 182; Edwards 276; Schreiner 616; Chae 280-82; Harrington, *Israel* 67; Räisänen, 'Romans 9-11' 191; Hafemann, 'Romans 11:25-32' 53-55; Brown, 'Romans' 571 n.30; Williams, *Metaphors* 50 n.89; Witherington, *Quest* 57-58; D. Sänger, as reported in *NTA* §31(1987)-257;（2）Motyer 151-52; Moule, 'Introductory Essay' 5; D. G. Miller, *ISBE* 4.226*a-b*; 廖上信：「基督與以色列」9-11。

不認為沒有信靠基督的猶太人是藉著或可以藉著律法得救的。[92]

十一 26b　「如經上所記：

必有一位救主從錫安出來，

要消除雅各家的一切罪惡；」

十一 27　「又說：我除去他們罪的時候，

這就是我與他們所立的約。」

「如經上所記」這熟悉的公式[1]再次引介舊約的話來支持上一句（26a）；引句的功用不是要解釋「全以色列」將要怎樣得救，而是要支持「全以色列」都要得救這事實。[2] 這是個複合引句：第一、二、四行出自七十士譯本的以賽亞書五十九章二十、二十一節，第三行則出自同書二十七章九節。保羅並不是把後一節插入前兩節，而是把後一節加在前兩節的後面；只不過多數的中譯本將原文第三、四行的次序倒轉過來了（思高、現中保留了原來的次序）。[3]（請留意：以下提及的第三、四行是按原文的次序而說的。）

在第一行（26b 上），希伯來文原作「必有一位救贖主來到錫安」（賽五十九 20，新譯），在七十士譯本變成「拯救者將要爲了

92　Johnson, 'Israel' 242-43. Wasserberg（'Romans 9-11' 9-10）正確地指出，保羅或任何其他的新約作者都沒有提倡兩種救法——律法是為猶太人的，基督是為外邦人的。保羅神學一基要之點就是，基督不但是外邦人的救主，也是猶太人的救主。作者卻坦言，這就將他（作者）和保羅分開，因作者認為猶太教並無缺乏，它和基督教只是兩個不同的宗教典模（'paradigms'），二者都表達了我們作為人的需要和努力。

1　見十一 25a 註釋註 5（上面 619）。

2　Cf. Hvalvik, 'Romans 11.25-27' 95. 參下面註 51 所屬正文（650-51）。

3　保羅的引句與原句的差異包括：（1）保羅省略了第一行開首的 καί 字；（2）引句省略了第二行開首的 καί 字；（3）引句將原來單數的 αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν 改為複數的 τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν，使之與第三行複數的 αὐτοῖς 相符，即是為要把原來的兩段結合成為一個引句。Cf. Stanley, *Scripture* 166, 168, 170-71. 更重要的改變有兩點：（4）原句第一行的 ἕνεκεν Σιων 變成了 ἐκ Σιών；（5）引句第三行之後原來的話，被所加入的第四行取代了，從而得出複合引句。斯丹理認為這兩點改變都是保羅的希臘文原典所已有的；詳參正文再下一段，及下面註 49 及所屬正文（649-50）。

錫安的緣故而來」，引句則說拯救者要「從錫安出」來。後一個詞語可能得自詩篇十四篇七節或五十三篇六節（七十士譯本依次為十三7，五十二7）。[4] 語句的改變當如何解釋呢？（一）凱撒曼認為，保羅故意修改了七十士譯本的語句，為要使引句可解為指彌賽亞。穆爾認為，保羅假定了希伯來書十二章二十二節所呈現的傳統，即「錫安」與天上的耶路撒冷有關聯；他很可能修改了七十士譯本的語句，為要表明以色列的最後得救是由基督在祂再來之時完成的。鄧雅各也是認為保羅刻意將「為了錫安的緣故」改為「從錫安出來」，因他不欲重新燃點「以色列在末日居首位」這觀念。雖然以色列在救恩歷史上擁有不能否認的優先權，但以色列並無永恒的首位權——拯救者來「自（天上的？）錫安」，但不是「為了（地上的）錫安的緣故」。[5]

4　Cf. SH 336; Bruce 209. Cranfield 2.577 加上詩一一〇（LXX 一〇九）2；Horbury（'Land' 221）認為保羅的語句很可能反映該節。亦參：詩五十（四十九）2；賽二 3 ‖ 彌四 2；珥三（四）16：耶和華「從錫安」施行審判／建立祂的統治（cf. Stanley, *Scripture* 167 with n.285）。Wright（'Romans 9-11' 250）認為 ἐκ Σιών 得自賽二 3 及／或彌四 2。Evans（'Romans' 127）則認為，LXX 的 ἕνεκεν 變成引句的 ἐκ，這改變可能是由 LXX 民二十四 17——「有星要從雅各昇起，有一人要從以色列興起」（解為指彌賽亞）——所提示的。Denney 684*a* 將這改變歸因於保羅記錯了原來的語句。

5　依次見：Käsemann 314 (cf. Longenecker, 'Romans 9-11' 98); Moo III 728; Dunn 2.682, 693. 另一些解釋包括：（1）藉著此修改，保羅強調拯救者與錫安的傳統統治者（即大衛家）的關係（Sinclair, *Jesus Christ* 48 n.24）；（2）保羅作此修改，為要強調來到以色列的救主將會來自以色列，藉此游說猶太人，耶穌是舊約所預言的、他們的救主（Edwards 276）。Mickelsen（*Bible* 261）認為，在這段論末日的經文中，合併以賽亞的「來到」和保羅的「來自」可得最豐富的意思，但是作者正確地指出，羅馬書本句只說「從錫安出來」。（3）此修改表示，保羅的關注不是要提倡以色列的首位；此修改提示的意思是，救贖主從錫安出來（以色列人當然會得益），然後為以色列以外的人出去，即是在外邦人中間工作（Chae 278-79, 284）。（4）保羅作此修改也許是為要最後一次強調已在全章佔了顯著地位的「餘民」觀念：將有一人從以色列當中出來，代表著餘民神學的縮減終極點（'the ultimate point of reduction in remnant-theology'）；他要在自己身上救贖所有屬於真以色列的人（Robertson, 'Romans 11' 226）。（5）這修改是由於保羅以「錫安」（＝真以色列）和「雅各」（＝以色列國）作對比，從而深信教會作為基督的身體和神的殿就是「那拯救者」要由其中出去的那個地方（Ellis, *Paul's Use* 123 n.5）。

（二）另一方面，***斯丹理***指出：在七十士譯本的經文傳統中，有一些古卷支持保羅引句中的語句；雖然這現象最明顯的解釋是，此語句是與羅馬書本節同化的結果，但另一可能不容忽視，即此語句對保羅所用的原典之語句提供了寶貴的證據。七十士譯本將希伯來文的「來到（錫安）」譯成「為了（錫安）的緣故」是獨特的做法，除非該譯本的原典所用的語句是「從錫安出來」（有別於馬索拉抄本）；而鑑於猶太人預期拯救要從錫安出來，一早就有抄寫員把七十士譯本的「為了……的緣故」改為「從……出來」，為要與有別於馬索拉抄本的那個希伯來文語句相符，並非不可想像之事。由此看來，不管七十士譯本經文傳統內的「從錫安出來」這語句最初是譯自有別於馬索拉抄本的希伯來文原典，抑或是後來在七十士譯本的經文傳統中早期的內部修正，保羅引句內的這語句早已存在於保羅所用的希臘文原典中。[6] 在斯丹理之前，***另一釋經者***已提出相同的結論，其理據如下：七十士譯本的語句更容易與保羅的文理配合，引句一開首便申述神或基督「為了以色列的緣故」而作的拯救行動；「從錫安出來」這語句則使「來」字因著「從錫安」一詞的形容而獲得強調，變成獨立的重點；而且保羅書信其他地方完全沒有任何線索表示，他期待基督的行動要「從錫安」而來。只是這位釋經者認為，有關的經文修改不大可能是在基督教之前的七十士譯本傳統中發生，而是在保羅之前的早期基督教群體中發生的。[7] 無論

6　Stanley, *Scripture* 167-68; cf. idem, 'Romans 11.26-27' 133-36. 作者在後一篇文章指出，（1）巴勒斯坦的猶太人呼求耶和華救祂的子民脫離羅馬的統治，散居異地之猶太僑民則企望耶和華會「從錫安」出來拯救他們，使他們歸回故土（參：詩十四〔LXX 十三〕7＝五十三 6〔五十二 7〕）；（2）ἐκ Σιων 在 LXX 另外出現多次（參上面註 4），但 ἕνεκεν Σιων 則只出現這一次（賽五十九 20）；這些因素使我們不難想像一個保守的猶太僑民可能（自覺或不自覺地）將 ἕνεκεν Σιων 改為較常見和較有用的 ἐκ Σιων. Nanos 280-81 表示同意斯丹理的解釋，即「從錫安」並非保羅所作的修改。

7　Koch, 'Beobachtungen' 188-89. Cf. Hvalvik, 'Romans 11.25-27' 94. Michel 356 n.10 也是認為有此可能：這改變是基於保羅所用的原典。

如何，兩位釋經者的基本共識似乎值得接納：「從錫安」這語句並不是保羅修改經文的結果。

除了引句內這語句的來源問題外，第一行更重要的問題是：這話所指的是甚麼事？這問題分兩部分討論。首先，「有一位救主」原文為冠詞加分詞，[8] 直譯可作「那援救者」（呂譯）。所指的是神抑是基督？[9]（一）用以支持前者的理由包括：（1）由於較廣的文理並無證據支持「基督」的解釋，我們應假定保羅是按「那拯救者」的傳統意義將它解為指神。這詞在以賽亞書一共出現九次，總是作為耶和華的稱號，並且總是與神要拯救祂的子民脫離外族的欺壓者之應許相連著。（2）後聖經傳統的重點也支持這個觀點：那要來釋放祂的子民脫離奴役、逆轉他們目前的情況的是耶和華、以色列的神。[10]（3）保羅在別處用這動詞「救」字時，其主詞是神（羅七 24，十五 31；林後一 10）。[11]（二）用以支持「那拯救者」是指基督的理由包括：（1）這詞的原文在新約出現唯一的另一次，所指的是將要「從天降臨」的耶穌（帖前一 10）；（2）若所指的是神，

---

8 ὁ ῥυόμενος.

9 有釋經者認為，保羅可能有意模稜兩可（Christiansen, 'Romans' 226 n.60），「讓神決定」拯救者的身分（Roetzel, 'Race of Israel' 241）。

10 Stanley, 'Romans 11.26-27' 137-38. 作者所引自以賽亞書的九次是：五 29，四十四 6，四十七 4，四十八 17，四十九 7、26，五十四 5、8，五十九 20。但第一次（賽五 29）並不（如作者所說）是神的稱號，而是指沒有「拯救者」，如在士十八 28、詩五十（LXX 四十九）22、七十一（七十）11、但八 4、7，以及但十一 45（狄奧多田版本）等處。ὁ ῥυόμενος 是指神的另見於士八 34；次經所羅門智慧書十六 8，十九 9；在創四十八 16 則指「神的使者」（三十一 11；創世記較多用的「耶和華的使者」一詞可參鄺炳釗：《創世記》2.351-53）。

11 Getty, 'Romans 9-11' 461. 嚴格地說，在羅七 24 動詞的主詞是「誰」，只是作者假定了問句的答案是「神」。作者沒有提及此動詞亦見於：西一 13（主詞是神）；帖前一 10（主事者是基督）；帖後三 2（被動語態）；提後三 11，四 17、18（主詞是「主」〔Marshall [*Pastoral* 785, 824] 解為指基督〕；Kelly [*Pastoral* 220] 則把後二次解為指神）；這是否表示作者不認為這些書卷是保羅之作？

「從錫安出來」便很難解釋；（3）第三行從第一行的第三人稱「〔那〕拯救者要從錫安出來」（現中）轉為第一人稱的「這就是我與他們所立的約」，表示保羅並不以神為「那拯救者」；（4）拉比傳統用以賽亞書五十九章二十節來指彌賽亞；（5）從基督徒的角度來看該節，幾乎無可避免地會將「那拯救者」解為指基督。[12] 筆者認爲：（二）的第三點不能成立，因為所提及的現象早已存在於原句裏，而原句的「那拯救者」和「我」同是指神；[13] 第五點也不是決定性的。雖然如此，（二）的理據仍然較強，尤其因為保羅不止一次將舊約引句原指神的「主」字應用在基督身上（例如：羅十13；參：腓二 10）；[14] 此外，「錫安」在保羅書信出現唯一的另一次是在本書九章三十三節，該處指基督是神安放在錫安的磐石，這一點從正面增強了（二）的第二點理由。

其次，在「那拯救者」是指基督這前提下，接著的問題便是：「要從錫安出來」是指祂的首次降臨抑或再來？[15]（一）多數釋經者認為是指後者（參：帖前一 10）：[16] 基督要從天上的耶路撒冷

12　這些理由見（例如）：Bell 142-43; Hvalvik, 'Romans 11.25-27' 92. 第四點詳見 Cranfield 2.578 n.1. 關於第五點，Hagner（'Quarrel' 147）認為，對保羅而言，「那拯救者」只可能是耶穌基督。

13　現中將賽五十九 20 原用第三人稱的陳述改為用第一人稱：「我〔上主〕要來救贖耶路撒冷，拯救所有離棄罪惡的人。」

14　在腓二 10，耶穌，不是賽四十五 23 原來的「我」（＝神），成了萬膝跪拜的對象。詳參《腓》257-58。

15　對於以「那拯救者」為神的釋經者，這問題（以這樣的方式）並不存在。按 Stanley（'Romans 11.26-27' 140）的理解，雖然保羅預期神會在歷史上一確切的時間（「外邦人的全數進了來」之後，25 節）介入祂子民的生命，但是沒有任何跡象表示保羅將神的介入連於現世的「結束」。作者又認為，文理並無任何表示，保羅將任何重要性賦予前置詞 ἐκ 字；保羅的神學完全沒有「錫安」這題目（此詞只在舊約引句中出現；另一次是九 33），這也指向同一結論（*Scripture* 166-67; 'Romans 11.26-27' 122）。

16　E.g., Bruce 209; Kuss 816; Johnson 128; Mounce 225 n.122; Dunn, *Theology* 528 ('no doubt'); Hahn, 'Römer 11.26a' 233 n.36 (continued); Lambrecht, 'Romans 9-11' 46; Wagner, 'Romans 9-11' 106; Moltmann, 'Israel's No' 1024*a*; Volf, *Paul* 185 n.150; 鮑 2.86。

（參：加四 26；啟三 12，二十一 2）或天上的聖所（來十二 22）再臨。[17] 那時，基督要打開以色列的眼睛（參：羅十一 8、10）使他們看出神的拯救計畫之性質和頂點；祂要除去以色列的不信，賜他們信心。[18] 亦有認為「從錫安出來」在這裏不是指天上的耶路撒冷，而是強調地上的耶路撒冷將要成為以色列的中心；不但如今向外邦人的宣教工作由此開展（參十五 19），並且從這裏開始，墮落了的以色列將要被重新納入聖約之內。[19]

另一方面，**（二）**好些釋經者認為所指的是基督的首次降臨。[20] **此說有更強的理據支持**：（1）拯救者的工作是除掉罪和建立約，這正是基督首次降臨所已作成的事。[21]（2）保羅從來沒有將基督的再來連於耶路撒冷（唯一的例外是帖後二 4～8）；[22] 保羅明說再來的基督將要「從天上／從天降臨」（腓三 20／帖前一 10；參：帖前四 16；帖後一 7），不是「從錫安出來」。[23]（3）「從錫安出來」很可

17 E.g., Michel 356; Cranfield 2.578; Käsemann 314; Dunn 2.682; Schreiner 619-20; Harrington, *Israel* 61; J. Schneider, C. Brown, *DNTT* 3.202-3; Harrison 124（海爾遜 259-60）。鄧雅各（同上）認為 ἐκ Σιών 也可能是指基督於末日在耶路撒冷顯現（參：帖後二 4、8），因而從耶路撒冷出來。Munck 137 認為經文要表達的圖畫是，基督從天上降臨，又從錫安山向以色列顯現：cf. Bruce, 'Jerusalem' 25. Horbury（'Land' 219-22）則認為，保羅在這裏和在加四 27 分別所引的（用「從錫安」這語句的）賽五十九 20 和賽五十四 1 此二節提示，保羅想像彌賽亞將要在神所預備的新耶路撒中作王統治。

18 依次見：Dunn 2.683; Schreiner 620. Cf. Hofius, 'Romans 9-11' 36; Schreiner, 'Reading Romans' 650. Aageson（'Scripture in Romans 9-11' 285）則認為，除了指基督從天上的耶路撒冷再臨，保羅也想到耶穌作為以色列人：救主是來自錫安的（參九 5），祂也要從天上的錫安回來。

19 Wilckens 2.257. Bell 142 n.195 則認為，保羅是指地上或天上的耶路撒冷這問題，其實是個假對比：拯救者要從天上的耶路撒冷而來，後者在末日要降臨在被高舉成為神之城的錫安。

20 Harrington（*Israel* 62-63）傾向於這見解，但聲明「這是絕不肯定的」。

21 U. Luz, as cited in Kim, *Origin* 89 n.1.

22 Walker, 'Romans 11' 143 n.109. 作者說「除了帖後二 4〔參 8 節〕之外」；但其實該節也不是例外，因「神的殿」在該節很可能是比喻性用法（詳參《帖後》178-82）。

23 Hendriksen 2.383 (cf. 380, 382). H. Balz（*EDNT* 3.247*a*）謂「錫安」在本節不是指耶城，而是指以色列作為神的子民。這是否提示作者不會認為「從錫安出來」是指基督的再臨呢？

能並不是保羅刻意修改七十士譯本的「為了錫安的緣故」之結果，而是保羅所用的原典的語句；[24] 因此不宜強調這語句，從其中看出基督再臨的意思來。[25]「從錫安出來」可能僅指耶穌是大衛的後裔或較籠統地指祂源出於神的選民（參九 5），或是指耶路撒冷是基督受死和復活之地。[26]（4）在九章三十三節，神把一塊絆腳石「放在錫安」（呂譯）指神將基督差到以色列，尤其是到其京城耶路撒冷；是在那裏，基督成就了「耶路撒冷的救贖」（路二 38，原文直譯）。這就提示，在保羅心中與本節的「從錫安出來」有關聯的，不是一未來的事件，而是基督新近在錫安／耶路撒冷所完成的工作。[27]（5）雖然「那拯救者」在帖撒羅尼迦前書一章十節確是指再來的基督，但「拯救」這動詞本身在保羅書信別處有較籠統的意思，其主事者是神（羅十五 31；林後一 10）；（6）動詞「要出來」的未來時態不一定暗示基督的再來，而可能只是表達先知預言的角度；這三章（九～十一）完全沒有提到基督的再來（除非是在這裏），因此保羅較可能將「要出來」理解為已在基督的首次降臨成為事實。[28] 對保羅來說，那拯救者已經從錫安來到（參九 33），這一點從下文獲得證實：保羅將「全以色列」的得救連於神對列祖的

24 見上面「第一行」之討論的第二段（641-42）。

25 Hvalvik（'Romans 11.25-27' 94）提出在解釋保羅書信的舊約引句時應留意的兩項原則：（1）引句與 MT 或 LXX 之差異不應被強調，除非可被證明是保羅刻意修改了原典的結果；（2）若引句沒有被修改，則只有當其中的一個意思與文理一明確的關注點相符時，前者才可能是保羅要強調之點。就本句的 ἐκ Σιών 一詞而論，這既不是保羅刻意修改的結果（1），文理亦全無提及基督的再來（2），故此在解釋上不應強調此詞。

26 So Koch, 'Beobachtungen' 189; Hvalvik, art. cit. 94-95; Fitzmyer II 625. 參較上面註 5 之（1）。

27 Walker, 'Romans 11' 140.

28 Cf. Fitzmyer II 624-25; Byrne 355. 羅十五 12 所引的賽十一 1 預言耶西的「根苗將要出現」（思高），其未來時態的動詞（ἐξελεύσεται）所指的是從保羅的角度看已成之事（cf. Kim, *Origin* 89 n.1）。

應許（28節，以色列的族長是應許的領受者〔九5〕），而「基督為著要顯明上帝的信實，作了猶太人的僕人，為要使族長們的許諾得以實現」（十五8，現中）。這就是說，基督的首次降臨彰顯了神對祂的應許的信實，儘管基督降臨的救贖果效有賴以色列歸信祂才能夠成為事實。[29]

（7）「全以色列」的得救確是未來的事，但是這三章完全沒有（除非是在這裏）將此事與基督的再來直接地連起來。不但如此，保羅對以色列得救的期待，是與他對以色列放棄其不信的盼望（十一 23）連鎖在一起的；這就是說，像外邦人的（因信）得救一樣，以色列的（因信）得救應解釋為在末日**之前**發生的歷史過程。保羅在下文的論證（28～32 節）說明了這一點，因為保羅在該處所**沒有**作的，正是**區別**（已顯出來的）向外邦人的憐憫和（期待在主再來時才顯出來的）向以色列的憐憫。[30] 相反的，第三十至三十二節顯示，神的救恩「並無分別」（三 22，十 12）地臨到所有不順從的人（32 節）：就如從前不順服神的外邦人如今卻藉著猶太人的不順從而蒙了神的憐憫（30 節），照樣，如今不順服的猶太人也可以藉著外邦人所蒙的憐憫現今得蒙憐憫（31 節）。[31] 這種互惠和相互關聯的過程，加上第二十三節絕不含混的陳述，似乎清楚地確定了以下的看法：猶太人和外邦人都是以同樣的方式領受救恩，就是透過福音在歷史中有效地運行（參十 17）。[32]

基於上述理由，**筆者同意**引句這第一行並不是指基督的再來，

---

29 Hvalvik, 'Romans 11.25-27' 93.

30 Koch, 'Beobachtungen' 187.

31 這假定了（1）本節的 τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει 不是連於在前的 ἠπείθησαν, 而是連於句末的 ἐλεηθῶσιν；（2）本節的第二個 νῦν 字是原來的。依次詳見十一 30～31 註釋「第三十一節」之討論第一至六段，及註 38（下面 667-72，673）。

32 Holwerda, 'Future' 173.

而是指祂的首次降臨，及其後福音「從錫安＝耶路撒冷」出去（參：路二十四47；徒一8）。保羅不是以此引句來預言猶太人將會在最後一刻大規模地得救，而是在談及傳福音的過程，這過程是藉著基督所成就的救贖而得以開始，如今繼續在進行中；而保羅所期待的，就是他的同胞會在歷史的過程中藉著聽見及接受這「從錫安出來」的彌賽亞之信息，找到他們的彌賽亞。[33]

引句的第二行預言那拯救者「必使不虔之心轉離雅各」（26b 下，呂譯）。[34]「不虔之心」原文即一章十八節的「不虔」一詞；[35]「雅各」（參九 13），像「雅各家」（路一 33）一樣，是以色列國得自其中一位族長的稱號。[36]「他要使不虔轉離雅各」與第四行的「我除掉他們的罪」（呂譯）平行，因而可意譯為「他要除掉雅各子孫的罪惡」（現中）、「消除以色列人的……罪惡」（當代）。[37] 本句的希伯來文原作「〔他要〕來到雅各家中那些轉離過犯的人那裏」（賽五十九 20b，新譯）；這講法可被解釋為所應許的拯救有賴以色列之悔改，而這正是「標準的猶太教」的立場：彌賽亞的救恩有賴以色列之悔改、研讀律法及好行為，若以色列悔改不足，彌賽亞的救恩便不能來到。但保羅的引句（取自七十士譯本）把重點放在基督的行動上：是拯救者自己要使不虔轉離雅各，[38] 而這已在基

33　Walker, 'Romans 11' 140-41 with n.103, 143. Cf. Chae 278-79, 284（見上面 640 註 5 之〔3〕）。Wright（'Romans 9-11' 250-51）也是認為，26b 所指的不是基督的再來，而是向外邦人宣教的工作。（只是三位作者都認為「從錫安」是保羅修改原句的結果。但見上面註 24 及所屬正文。）

34　ἀποστρέφω 在本書僅此一次，新約另外出現八次；詳參《來》2.413 註 14。

35　參《羅》1.283 註 1。

36　T. McComiskey, *DNTT* 2.319 ('an eponym of the Jewish nation').

37　這種譯法似乎假定，「不虔」和「罪惡」幾乎是同義的。參《羅》2.57 連註 17。Stanley（'Romans 11.26-27' 142 n.58）則區別二者：前者指否認及／或拒絕神及其計劃的態度，後者指招惹神的審判的行為。

38　Holwerda, 'Future' 172-73.

督的受死和復活一事上成就了：基督是神所設立的「補贖之法」（三 25），祂被神差到世上作「贖罪祭」（八 3d），[39] 藉著基督的受死和復活，神為以色列（也為外邦人）打開了悔改赦罪之門（徒五 30～31，[40] 二 38～39），他們（像外邦人一樣）可以因信基督而稱義（徒十三 38～39；羅四 25）。

引句的第三行 [41] 和第四行（27a、b）直譯如下：「這就是我與他們所立的約，當我除去他們的罪的時候。」有釋經者認為第三行是指「我和他們所立的約中，我這邊的部分」，[42] 全節意即「我除掉他們的罪那時候，這就是我對他們實行我這方面的約了」（呂譯）。[43] 葛嵐斐指出，很難從經文得出這樣的意思來；雖然這複合引句（賽五十九 21a＋二十七 9c）從文法的角度來說有點笨拙，因為這裏用「當……的時候」一詞來引介約的內容，這事實難有令人滿意的解釋，但是籠統的意思是夠清楚的：神與以色列所立的約之主旨就是，祂要除去（＝「赦免」〔思高、現中、金譯〕）他們的罪。[44] 這約很可能是指耶利米所預言的「新約」（耶三十一〔七十士譯本三十八〕31～34；特別留意 34c：「我要赦免他們的罪孽，不

39 依次見：《羅》1.516-27；《羅》2.538-40。

40 留意 31 節，現中：「上帝高舉他，使他在自己的右邊作領袖，作救主，為的要給以色列人有悔改的機會，讓他們的罪得赦免。」Cf. Marshall, *Acts* 120: 神立耶穌為救主，人才有悔改的機會。

41 「又說」原文只是 καί 字；第三行（賽五十九 21a）是第一、二行（賽五十九 20）的延續。

42 活泉 186，引 SH 的見解（見下註）。

43 Cf. SH 337: 'whensoever I forgive their sins then shall my side of the covenant I have made with them be fulfilled.'

44 Cranfield 2.578-79, with 579 n.1. 嚴格地說，ὅταν＋過去不定時時態的假設式語法（如本節）表示從屬子句的行動（除去）發生於主句的行動（立約）之先（BAGD 588 [s.v. 1 b]）。Cranfield 2.579 n.1 認為這裏的文法結構可理解如下：當神最後除去祂的子民的罪的時候，這就是祂與他們所立的約至終的確立。但正文所說文法上的笨拙（即是以 ὅταν 引介約的內容），可否簡單地視為保羅將引句的第四行（從另一段）鬆散地加在第三行之上的結果？

再記念他們的罪惡」）；[45] 此約已藉基督之死而確立了（林前十一 25；林後三 6〔參 14 節〕；來八 6～13，九 15～17）。[46]

第四行（賽二十七 9c）被連於前三行（賽五十九 20～21a），可能是由於兩段在字詞上有相似之處，[47] 尤其因為兩段的主題都是雅各的罪被除去（留意賽二十七 9*a* 也是論到「雅各的不法要被除掉」）。[48] 斯丹理認為保羅在這裏用了傳統的資料（或是來自猶太人會堂的，反映著普通的「彌賽亞」期待，或是來自猶太基督徒的護教文字，描寫耶穌為所應許的、以色列的「救贖主」），即這兩段的合併是在保羅所用的原典中已存在的；不過作者同時承認，仍有可能這合併是保羅原來的創作。**後一個看法似較可取**。[49]

---

45 Rogers 338*a*. Cf. H. Hegermann, *EDNT* 1.301*a*. Lacey（'Law' 163 with 187 n.29）則認為，雖然此約可在某程度上認同為「新約」，但保羅是否想到後者值得置疑。

46 參《羅》1.417，《羅》2.360；《來》2.27-46、97-106。Moo III 728-29 認為，保羅會將此約認同為神與亞伯拉罕及其後裔所立的約，這約有雙重的應驗：（1）基督首次降臨，使猶太人和外邦人皆可藉信進入神的子民內（加三；羅四），實現了這約；（2）這約仍等待（基督再來之時）至終的實現，這一次特別影響到以色列。Hofius（'Romans 9-11' 36 with n.97）也是將這裏的「約」解為神與亞伯拉罕立約之應許（創十二 2～3）的應驗。可是，鑑於這約的主旨被描寫為除掉雅各的罪，以及上述經文（見正文）的支持，將它認同為耶利米所預言的新約較為自然。當然，新約是為猶太人及外邦人而設的，但保羅此刻的關注主要是此約對以色列的意義。

47 比較：

賽五十九 20b～21a　ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακωβ. καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη

賽二十七 9a～b　ἀφαιρεθήσεται ἡ ἀνομία Ἰαωκβ. καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ

48 Byrne 350; Dunn 2.684; cf. Michel 356 n.10; Wilckens 2.256 n.1153; Bell 142 n.192; Stanley, *Scripture* 169 with n.292. Getty（'Romans 9-11' 460-61）認為，保羅同時想到賽二十七 9 原來的文理：神責打以色列，不像祂擊打以色列的仇敵那麼嚴厲。賽二十七 9 應許，雅各的罪咎將要被除去的方法不是藉著受苦，而是藉著將拜偶像的行徑連根拔除。保羅可能想到，當外邦人被「帶進」以色列時，異教者的「拜偶像的行徑」便從錫安除掉。此說流於牽強，尤其因為保羅並不認為外邦人是被帶進以色列。

49 Stanley, *Scripture* 168-70; cf. idem, 'Romans 11.26-27' 123（126-31 詳述兩段經文在保羅之前被合併起來的過程）。作者用以支持「非由保羅合併」之說的主要理由是：（1）引句強調「約」字，但「約」在保羅神學中只扮演有限的角色。可是，「約」字屬於引句的第三行，不是屬於第四

史銳拿指出，在這兩段經文的文理中，神所應許給予以色列的拯救都發生於以色列因它的罪而蒙羞受辱之後。史氏認為保羅大抵是在猶太人對福音之回應的事實底下來看這些經文：他們是在神的審判之下，因他們拒絕了耶穌為彌賽亞，並企圖藉行為建立自己的義（羅九31～十8）；雖然如此，這些經文表示神不會永遠丟棄祂的子民，祂會介入和施行拯救——基督將要從天上的耶路撒冷降臨。[50] 由於上文已辯證引句的第一行並非指基督的再來而是指祂的首次降臨，**筆者同意另一種解釋**：保羅在首個引句（複合引句的頭三行）之後再加上另一引句（第四行），表明了整個複合引句的重點所在，就是以「他要使不虔轉離雅各」和「我除去他們的罪」（第二

行；因此，這一點對作者論點的適切性並不明顯。（2）複數的「罪」字在保羅書信並不尋常，主要出現於引句（羅四7）或傳統的公式（林前十五3；加一4；西一14）。**可是**，如作者自己指出的，這裏複數的「罪」字是合併兩段經文自然的結果（參上面註3之〔3〕〔639〕）。此外，複數的「罪」字在保羅書信另外出現多次（羅七5；林前十五17；弗二1；帖前二16；提前五22、24；提後三6）。（3）「除掉罪」這觀念在保羅的神學中幾乎沒有地位。**可是**，這觀念可說是保羅神學的前設，因為「得稱為義」的意思包括了負面的罪得赦免，被判為無罪（參《羅》1.494、591）。（4）保羅在羅九～十一以不同的方式描寫以色列的罪，但是沒有一次把它描寫為要被除去的「罪」（複數）。**再一次**，這一點對作者論點的適切性並不明顯；「除去雅各的罪」這觀念既已在第一段（引句第二行）出現，為甚麼保羅「十分不可能」（art. cit. 123）加上表達同一觀念的另一句（引句第四行）呢？**由此看來**，斯丹理的結論並不十分穩妥（cf. Schreiner 619 n.19）。

50 Schreiner 619. Gruenler 949*a* 認為，保羅把焦點放在神絕對的法令要成就以色列的得救，但他同時會曉得賽五十九20的文理，該處的焦點是以色列要負責任地悔改（「必有一位救贖主來到錫安，來到雅各家中那些轉離過犯的人那裏」，新譯）。因此，保羅在較廣的文理中會想到的，是以色列在末日要因神的法令回轉——這法令透過以色列負責任地悔改而實行出來。**可是**，撇開保羅有否想到引句的**希伯來文**原句的意思這問題，神的法令這意思很難從保羅的引句看出來。關於神以「法令」預定人的命運這觀念，可參：《羅》2.733 註27（之延續），768 註21；九11b～12a 註釋首段末句；九18 註釋倒數第二段開首；九19 註釋第二段之（二）；尤其是九22～23 註釋註50、51（上面120；161；178-78；204-5）。

行、第四行）來支持「全以色列都要得救」（26a）。[51] 這就是說，保羅清楚地將全以色列的得救解釋為屬靈性質的「罪得赦免」（有分於賜人赦罪之恩的新約），這種拯救與以色列重建國土，成為一獨立的政治個體（像今天的以色列國）完全無關。[52]

值得特別留意的另一點是，複合引句的（第二、第四）這兩行在實質上跟詳論因信稱義的第四章有十分密切的關係：四章五節稱神為「那稱不虔之人為義的」，這一位神在引句的第二行預告，基督要「使不虔轉離雅各」；[53] 四章七節引詩篇三十二（七十士譯本三十一）篇一節來說明，那「得赦免其過、〔得〕遮蓋其罪」的人——即是蒙神「赦免他們的罪」（引句第四行，現中）的人——就是「在行為以外蒙神算為義的人」（羅四6）。複合引句與第四章的

---

51 Hvalvik, 'Romans 11.25-27' 95-96. 參上面註 2 所屬正文（639）。第四行用的動詞是 ἀφαιρέω. 此字在新約另外出現九次，分別指「削掉」耳朵（太二十六 51 ‖ 可十四 47 ‖ 路二十二 50），「除掉」罪（來十 4，現中）或羞辱（路一 25），「奪去」福分（路十 42），「撤去」職務（路十六 3，思高），以及「刪除」預言或名分（啟二十二 19〔兩次〕，思高）。

Wright（'Romans 9-11' 251）認為，ὅταν ἀφέλωμαι 容許保羅包括重複的行動之意：「無論何時」神除去他們的罪，即無論何時有猶太人相信基督因而進入神的家，那時候神在遠古對族長的應許就被確定了。可是，ὅταν + **現在時態**的假設式語法動詞才是表達重複的行動之意（BAGD 588 [s.v. 1 a]）；但 ἀφέλωμαι 是**過去不定時時態**，因而它只是表達行動的時間是不肯定的，卻並無重複的行動之意。Cf. Wallace 480 with 479: ἀφέλωμαι = 'subjunctive in indefinite temporal clause', 像 25 節的 εἰσέλθῃ 一樣。

52 Cranfield 2.579; cf Edwards 276; Stott 304. 亦參十一 26a 註釋註 65（上面 632）。Hahn（'Römer 11.26a' 228, 235）認為，從以色列除掉不虔（ἀσέβεια）相當於除去以色列的不順從和不信（ἀπείθεια, ἀπιστία），暗示與神的新關係及基於信心的新約。Grayston 101-2 則認為，保羅欲表達的意思是多過赦免，甚至多過補贖（此詞見《羅》1.516-17 註 2 之〔3〕）：神要阻止他們犯罪，使他們成為一個新的子民，對人的生命有了不同的看法。Jewett（'Jews and Gentiles in Romans' 354）甚至認為，「全以色列都要得救」的含義不僅是他們接受耶穌為彌賽亞，同時包括轉離對律法熱心（如十 1～13 所提示），以及轉向與外邦人彼此容忍的共同生存（如十四 1～十五 13 的論證所提示）。

53 「不虔」原文依次為形容詞 ἀσεβής（作名詞用）及名詞 ἀσέβεια.

這些聯繫清楚表明，當保羅在這幾節（十一 25～27）談及「全以色列」的得救時，以色列得救的性質和方法是與外邦人的得救完全一樣的——不虔之人因信、在行為以外得稱為義。[54] 像信主的猶太餘民和外邦基督徒一樣，在列國的全數進來之後歸主的猶太人也是因信耶穌基督為主而得稱為義、得蒙拯救的。[55]

十一28 「就著福音說，他們為你們的緣故是仇敵；就著揀選說，他們為列祖的緣故是蒙愛的。」

並無連詞將本節與上一節連起來，穆爾認為這表示保羅的論證在這裏中斷了，加上在第三十三節和第三十二節之間保羅的思路顯然有了改變，這就使本節及隨後的數節（28～32 節）成為分立的一段。[1] *另一方面*，此數節的功用是進一步支持及解釋「全以色列都要得救」（26a）這個命題；[2] 保羅沒有用連詞將支持這命題的聖經引句（26b～27 節）和進一步的支持及解釋（28～32 節）連起來，這現

54 Hvalvik, 'Romans 11.25-27' 96. 因此，「向猶太人傳福音並不是反猶太主義；相反的，放棄把使人得自由的福音傳給猶太人民才是反猶太主義」（Bell 355），甚至是「最壞的一種反猶太主義」，因為這等於在發出赴天國筵席的請柬時故意不理猶太人（參：路十四 15～24）；這樣的態度可能提示，猶太人找到神的最好方法是藉著依附他們自己的律法和傳統，但是這等於把基督所已拆毀的「隔在〔猶太人和外邦人〕中間的牆」（弗二 14，新譯）重新建造起來（Bloesch, 'Israel' 140-41）（參十一 26a 註釋末段之〔四〕〔上面 638〕）。Blomberg（'Eschatology' 13）認為甚至可以這樣辯論：基於向猶太人傳福音在救恩歷史上享有優先權（羅一 16〔參《羅》1.243-44〕），以及使徒行傳所見早期教會傳福音的模式，這工作在現代可能仍有某程度的優先權。Schroeder（'Israel' 265-66）的講法更為肯定：我們對「先是猶太人」（羅一 16）這話若是認真的，就當優先考慮把傳福音給猶太人。

55 Cf. Byrne 351.

1 Moo III 729（但見下面註 5）。

2 Moo III 729; Schreiner 624. 李保羅 2.175-76 認為，28-32 節「解釋為甚麼雖然以色列人是那麼遲鈍又抗拒神，神還是給他們信主的機會」。Cranfield 2.579 則認為，這數節引申出並撮述前面數節的含義。Harrington（*Israel* 57）也是認為，這數節是上文那「奧祕」——以及九～十一整段——的撮要。

象可解釋為「較不仔細的書信體裁」的例子。[3] 此外，後面此數節和前面的數節（25～27 節）同樣將以色列和外邦人連在一起，並暗示（25c～26a）或明白地提到（28、30～31 節）他們的相互關係。[4] 因此，這幾節不宜視為與前面的幾節完全分開。[5]

在原文，此數節由兩個句子組成，呈現著辭令式的平衡結構：兩句各含一對彼此平行和相對的子句，每對子句以由「因為」一詞引介的、高潮式的第三子句結束，如下：

甲	就著福音說	他們為你們的緣故	是仇敵	（28a）
乙	就著揀選說	他們為列祖的緣故	是蒙愛的	（28b）
丙	因為神的恩賜和選召是沒有後悔的			（29 節）
甲'	你們　從前不順服	〔你們〕如今	蒙了憐憫	（30 節）
乙'	他們　現在不順服	叫他們　現在	也就蒙憐恤	（31 節）
丙'	因為神把眾人都圈在不順服之中		特意要憐恤眾人（32 節）[6]	

本節以十分工整的結構[7] 提出「他們」——不信福音的以色列人[8]

3　Cf. BDF §463: 'there is a greater tendency towards asyndeton in the transition from one subject to another in the less careful epistolary style.'

4　參十一 1～32 註釋引言註 2 之（1）（上面 454）。

5　Moo III 712 對 25～32 節這一整段的分析並不將 28～32 節視為分立的一段：Bell 145 也是（像筆者）認為，雖然沒有連詞，28～32 節仍是連於上文的：作者（n.212）提出九 33 與十 1 之間的「無連詞」現象以供比較（參十 1 註釋首段開首〔上面 290-91〕）。

6　Cf. Barrett 207; Edwards 276; Johnson, 'Romans 9-11' 222. Black 161-62 指出，28 節的兩行是「反義平行」；他認為 30～31 節的兩行則為「同義平行」。可是，後者亦含「反義」的成分：「你們從前……因他們的不順服」與「他們現在……因著施給你們的憐恤」相對。

7　κατὰ <u>μὲν</u>　τὸ εὐαγγέλιον　ἐχθροὶ　δι᾿ ὑμᾶς
κατὰ <u>δὲ</u>　τὴν ἐκλογὴν　ἀγαπητοὶ　διὰ τοὺς πατέρας
μὲν . . . δέ =「一方面……另一方面」；參《羅》1.406 第二個註 1。

8　我們需要從上文的引句（26b～27 節）補充 28 節的主詞（so Schlier 341）——27 節的「他們」（Moo III 730），即是 26b 的「雅各家」。

——與神的雙重關係：（甲）一方面，「就福音來說……他們是仇敵」（28a，新譯）。[9]「福音」（參一 16）自然是指保羅所傳的（二 16，參十五 19）「神的福音」（一 1，十五 16），亦即是「有關他兒子的福音」（一 9，現中）。[10] 葛嵐斐指出，就福音的內容而論，猶太人確實也是「蒙愛」的；因此「福音」所指的不是福音的信息，而是福音在世上的進展，[11] 引申而得的意思即是，「按接受福音來說……他們算為仇敵」（呂譯），「猶太人拒絕了福音，成為上帝的敵人」（現中）。[12]

9　（1）Volf（*Paul* 188, 189）將 κατὰ τὸ εὐαγγέλιον 解為 '*for the sake of* the preaching of the gospel'（斜體為筆者所加）：κατά + 直接受格確可表達 'for the purpose of' 之意（BAGD 406 [s.v. II 4]），但 κατὰ μὲν . . . κατὰ δέ 這平行的結構提示，介系詞在兩次應有同樣的意思，而它在後一次的意思不大可能是 'for the sake of', 因為這個意思是由句末的 διὰ τοὺς πατέρας 表達的；因此，頭一次的意思也不大可能是「為了……的緣故」。（2）Louw 2.115 則聲稱，本節的兩個 κατά 只是在表面結構（即形式）上彼此對應，但在字義上正好相反：「不利於（'against'）福音」（28a）／「按照（'according to'）神的揀選」（28b）。前一個意思值得置疑。

10　Seifrid（*Justification* 246 with n.259）認為，「福音」在這裏必須被理解為保羅所傳的福音，這包括他對「因信稱義」的理解；唯其如此，保羅才可以說，不信的猶太人為了外邦人的緣故是神的敵人。可是，「保羅所傳的福音」並不是保羅特有的一種福音版本（參《羅》1.384-85）。

11　Cf. Cranfield 2.572, 579-80. Cf. also Byrne 351:「就福音的宣講之要求而論」；以色列目前的「敵意」並不是福音內容的一部分。「福音」一詞可按不同的文理而得不同重點的意思（參《羅》1.169 連註 47）。Schreiner 625 謂不必區別福音的內容和福音的進展，兩個意思都包括在內。但是他隨即的解釋——猶太人拒絕福音的內容，又抗拒福音在世上的傳播——正好說明，不是福音的內容本身（福音宣告神的救恩也是為猶太人而設的），而是猶太人的拒而不納（這關乎福音的進展），使他們成為神的敵人。（n.1 的 'former' 和 'latter' 應對調才對。）

12　Cf. Michel 357, Schlier 341: 猶太人是因他們如何對待福音而成為神的敵人。Wilckens 2.257 n.1159 則反對此解釋：（1）Harrington（*Israel* 63）批評「神的敵人」（cf. RSV, NEB, TEV, NRSV, CEV）這譯法，因原文並無「神的」一詞，猶太人所敵對的是福音的傳開。可是，猶太人所反對的福音是「神的福音」（一 1，十五 16）；他們不能反對福音的傳開而不同時反對為福音之創始者及來源的神（參《羅》1.170）。更為重要的，「蒙愛」顯然是指蒙神所愛，因而「仇敵」自然也是指神的敵人。（2）Black 162 認為，「神的仇敵」這譯法是合理的，但保羅所用較短的語句並不排除「教會的敵人」這另一個意思。後一點值得置疑。

如在五章十節，「仇敵」一詞的意思在這裏有三種解釋：（一）主動的意思，指猶太人主動地與神為敵。用以支持此說的理由包括：（1）「敵意」這主題在保羅書信別處有主動的意思（五10，八7，十二20；林前十五25～26；加四16，五20；腓三18）。（2）這詞只是重拾到此為止所說的、以色列的不信和不順服，就如第三十節再提到他們的不順服。（3）本節首個介詞片語可譯為「就（他們對）福音（的態度）而論」，這樣，隨後的「仇敵」便有主動的意思。[13]（二）同時具主動和被動的意思：就福音而論，以色列採取了與神為敵的態度（主動），因此，神將它視為敵人，使它硬心（被動）。將兩個意思同時包括在內，有效地捕捉了保羅在本大段（九～十一）論到以色列的失敗時所提及的兩方面：「被惡」、「被硬化」、「被丟棄」（參九13、17～23，十一7b～10、15、25）；在他們一方，不順服、不信、頑梗（九31～32，十3、14～21，十一11、12、20、23、30～31）。[14]（三）被動的意思，即是不信的猶太人被神視為或「算為仇敵」（呂譯）。支持此說的理由包括：（1）「是仇敵」與「是蒙愛的」平行而相對，後者是被動的意思，因而前者也應是被動的意思。[15]（2）「為你們的緣故」這介詞片語表示，保羅在此想及的是神在不信的猶太人成為「仇敵」

---

13 依次見：Byrne 356; Schlier 341-42; Bell 145-46 with n.213 (with reference to J. Jeremias). 採「主動」之意的釋經者還包括：Ellison 94; Munck 138; Scott, *Christianity* 77; Whiteley, *Theology* 70. 關於（1），「仇敵」在五10較可能具被動的意思（參《羅》2.69-71），儘管 Gaston（'Misstep' 320 n.50）聲稱，ἐχθρός 在新約總是主動（從來不是被動）之意。

14 依次見：Leenhardt 294-95; Moo III 730-31. 同時包括兩個意思的釋經者還包括：Barclay 152; Davidson-Martin 1039*a*. Dunn 2.685 認為保羅可能有意以主動的意思為主。另有釋經者則認為「仇敵」主要的意思是被動的，但不排除主動之意：Käsemann 315; Wilckens 257 n.1160; Volf, *Paul* 189 n.180.

15 So, e.g., Luther 146; Barth, *CD* 2/2 303; Cranfield 2.580; Morris 422; Stott 306; Harrington, *Israel* 63; 活泉 186；鮑 2.88。

這事上的目的，因而這詞所指的是神的態度而不是人的行為。[16] **筆者認為**，雖然「仇敵」與「蒙愛的」在形式上的平行本身不必等於意義上的平行，[17] 但在這裏以前者為表示後者是較自然的做法，而第二點理由有力地支持這做法。這就是說，「仇敵」最宜視為只有被動的意思。[18]

「為你們的緣故」意即「為了你們〔外邦人〕的益處」（呂譯），就是「為了使你們得到福音」（當代）。[19] 這樣，上半節全句的意思即是：就福音的進展而論，不信的以色列人因為不接受福音而成為神的敵人（落在神的忿怒之下），為要使外邦人可以得著福音的益處。如此解釋符合保羅在上文所說的：由於猶太人的過犯，救恩臨到了外邦人；他們的過犯和失敗，為外邦世界帶來富足（11b、12a～b，參 15 節、19c～d）。

（乙）另一方面，「就揀選來說……他們是蒙愛的」（28b，新譯）。「就揀選來說」的另一譯法是「由於上帝的選擇」（現中），[20] 但後一個譯法**不必要地**將同一個原文結構（28a 上、28b 上）視為表達不同的意思，並使下半節的兩個介詞片語的意思部分重疊，二者都是表達原因，這在體裁上是笨拙的。[21] 因此，前一個

---

16 W. Foerster, *TDNT* 2.814; cf. Volf, *Paul* 189.

17 這是不接受（1）的釋經者所提出的反對理由（e.g., Dunn 2.685; Moo III 730）。

18 採此立場的釋經者還包括：SH 337; Michel 357 with n.12; Murray 2.100; Schreiner 619; Bruce, *Paraphrase* 223; F. Büchsel, *TDNT* 1.257; A. Oepke, *TDNT* 2.70.

19 在 δι᾽ ὑμᾶς 這介詞片語內，介系詞有「前瞻性」（prospective）的意思。Cf. Hume 172; Louw 2.116; M. J. Harris, *DNTT* 3.1183-84: 另一些例子包括太二十四 12；可二 27；約十一 42，十二 30。亦參羅四 25b（《羅》1.648-51）。李保羅 2.176 將「因你們的緣故」解為「因為神的福音臨到你們外邦人的緣故」，意即「那些不能接納一個包容以色列人和外邦人的救恩……的以色列人也與神敵對起來」。但這樣解釋與文理不符（見下文）。

20 Cf. LN 30.92 ('because of [God's] choice'); J. Jeremias, as cited in Bell 145-146 with n.213 (κατὰ μέν= 'regarding'; κατὰ δέ = causal).

21 關於第一點，見上註末。關於第二點（原文見上面註 7），參 TEV: 'because of God's choice, they are his friends becaue of their ancestors.' 參較下面註 25。

譯法較可取；「就揀選來說」意即「就猶太人與神的揀選之關係而論」，[22] 就如上一句的「就福音來說」意即「就猶太人與福音的進展之關係而論」。「揀選」原文在本章上文曾用來指神所揀選的猶太餘民（7 節，參 5 節），但在這裏是指較廣義的、神的揀選，即是揀選以色列整體作祂的子民（如在 1～2 節，參九 11）。[23] 就他們與這歷史性的集體蒙選的關係而論，所有的以色列人（包括不信福音的以色列人）都是「蒙愛」的。如摩西當日對以色列民所說，「耶和華你的上帝從地上的萬族中，揀選了你作他……自己的子民。耶和華喜愛你們，揀選你們……」（申七 6～7，新譯）；在這樣的文理中，神的愛和神的揀選幾乎同義。[24]

「由於他們祖先的緣故」（思高）[25] 指出了保羅當代不信福音的以色列人之所以仍是「蒙愛」更確切的原因。有認為這介詞片語所指的是拉比教義所稱的「祖宗的功德」，即以色列族長之義構成儲備的功德，這儲備的功德被歸到他們後裔的帳上；但布魯斯正確地指出，全書的整個論證是與這種功德觀念相違的（參四 2）。[26] 這介詞片語較可能的意思是「由於他們的祖先是蒙神所愛＝蒙神揀選

22　Cf. Dunn 2.684.

23　Cf. G. Schrenk, *TDNT* 4.179; Volf, *Paul* 189. 如 Moo III 731 所指出，「他們」所指的不可能從上半節的「就他們與福音的關係而論，是仇敵」的猶太人，在下半節突然變成「作為蒙揀選的餘民，是蒙愛」的猶太人。

24　關於神對以色列的愛，可參唐佑之：《十二先知（四）》357-58。

25　有別於 28a（διά + 直接受格表達目的），διά + 直接受格在 28b 不再是表達目的（「為了他們的先祖的緣故」，金譯），而是表達原因。這一次，形式上的平行只是辭令式而不是實質上的（參較上面註 21 及所屬正文）。Cf. Michel 357; Käsemann 315; Cranfield 2.580; Dunn 2.684; Wilckens 2.258; A. Oepke, *TDNT* 2.70. 類似的現象見四 25（參《羅》1.648-51，尤其是 651）。

26　Cf. Bruce 210; over against, e.g., Davies, *Paul* 272-73; Ziesler, *Righteousness* 150 n.1. 亦參《羅》1.348 註 11。CEV 的譯法（'God loves them because of their *famous* ancestors'〔斜體為筆者所加〕）容易使人產生近乎「祖宗的功德」的觀念。

的」：如摩西昔日對以色列所解釋，「上主愛你的祖先，以至揀選了你，而不揀選其他的民族，作為他自己的子民」（申十 15，現中）；「因他愛你的列祖，所以揀選他們的後裔」（申四 37）。以色列的族長（參：羅九 5）是蒙神所愛即是被神揀選的（他們是以色列整體作為神之選民的開始和原因），他們的後裔（包括不信福音的猶太人）就因他們與族長的血統關係而在這意義上（仍然）與神有特別的關係。[27] 按這種理解，「他們……因了列祖的緣故是蒙愛者」（呂譯）所表達的思想，與本章第十六節上半所表達的實質上相同：「所獻的新麵〔＝以色列的族長〕若是聖潔，全團〔＝以色列整體〕也就聖潔」。[28] 由於保羅在本（28）節可能特別想到他當代不信福音的猶太同胞，下半節這句話尤其是與第十六節下半那句話的意思相符：「樹根〔＝以色列的族長〕若是聖潔，樹枝〔＝基督紀元的以色列人〕也就聖潔了。」[29] 以色列整體的「蒙愛」，像他們整體的「聖潔」一樣，並不表示不信主的猶太人會因這特殊的身分本身而得救；個別的猶太人得救與否，端賴他們是否信靠基督。[30]

---

27 N. L. Calvert（*DPL* 8*b*）認為，28b 證明保羅認識「亞伯拉罕種族上的後裔獲得特別考慮」這傳統。

28 參十一 16 註釋「上半節」的討論（上面 551-57）。

29 參十一 16註釋「下半節」的討論（上面557-59）。按 Longenecker（'Romans 9-11' 102）的解釋，以色列為了外邦人的緣故成為神的「仇敵」是現世的情形，但是*在現世的結束*，以色列將會被顯明為「因族長的緣故是蒙愛的」（參十一 26a 註釋註 69 所屬正文〔上面 633〕）。可是，經文十分工整的結構完全沒有提示這種時間上的轉變（cf. Moo III 731 n.87）。

30 *Pace* Volf, *Paul* 189-90. Cf. Moo III 731-32; 十一 16 註釋末段；十一 26a 註釋末後兩段（上面 560-62；635-39）。按 Johnson（'Israel' 241）的報導，猶太基督徒神學家 Jakob Jocz 堅持，若要正確地明白本大段（九～十一），必須區別保羅在本書所論的「揀選」的兩方面，這兩方面是彼此有別但亦是彼此相關的：（甲）保羅相信以色列整體蒙揀選作神的子民；（乙）保羅相信每一個人，不論是猶太人或外邦人，唯有當他個人信靠基督時，才是蒙揀選的。筆者認為這種區別是正確的。

十一 29　「因為　神的恩賜和選召是沒有後悔的。」

本節提出理由支持上一節下半那句話：不信福音的以色列人「由於他們祖先的緣故〔思高〕仍是蒙愛〔金譯〕」的（28b），「因為……」。（一）加爾文將「恩賜〔原文為複數〕和選召」視為重言法，意即「呼召的益處〔複數〕」，就如他把「恩惠並使徒的職分」（一 5）解為「使徒職分的恩典」一樣。[1]（二）另有認為「和」字原文在這裏的功用是將「選召」特別剔出來，意即在神的眾恩賜中祂的選召是最重要的一項。[2]（三）葛嵐斐則指出，雖然神的「呼召」（呂譯、新譯）在某意義上確是一種恩賜，神的呼召的某些方面（如「授權」、「功能」、「任務」等）卻不能自然地歸在「恩賜」之下；因此，「和」字原文較宜視為具有它（像中譯法）這種通常的、連接詞的意思。[3]

絕大多數的釋經者將神的「恩賜」認同為（或至少連於）九章四至五節所提到的、以色列在救恩歷史上所享的特權。[4]另有釋經者則獨排眾議，其反對理由是：「列祖」在九章五節是那些恩賜其中的一樣，在這裏（十一 28）卻是「恩賜」的領受者，因而是與「恩賜」分開的。[5]這理由不是決定性的，因為我們不必將「恩賜」的內容與九章四、五兩節所列的全部內容認同，而可以把「恩賜」解釋

1　Calvin 257 ('the benefits of calling'), cf. 17. 亦參《羅》1.188 連註 11。

2　'The explicative καί has a particularizing function' (Volf, *Paul* 191 n.194); cf. Michel 358; Moo III 732. 前兩位作者都引 BDF §442(9) 作為支持，但後者並無列出本節。

3　Cranfield 2.581（活泉 186）；endorsed by Morris 424. Dunn 2.686 則認為上述的三種解釋都可包括在「恩賜和選召」這詞內，並無理由要在其中作選擇。

4　E.g., SH 338; Michel 358; Käsemann 316; Cranfield 2.581; Wilckens 2.258; Dunn 2.686; Byrne 139, 352; H.-H. Esser, *DNTT* 2.122; Richardson, *God* 79-80; Sievers, 'Romans 11:29' 350.

5　Volf, *Paul* 190 with 190-91 n.193. 她認為「恩賜」最可能是指亞伯拉罕之蒙揀選，以及神憑恩典給予亞伯拉罕及其後裔的應許（四 4、16；參：加三 18）。可是，此解釋不必要地使「恩賜」與「選召」的意思部分重疊。

為只包括第四節的其中幾項：「兒子的名分、榮耀、諸約、律法、〔敬拜的〕禮儀、〔對列祖的〕應許」；[6] 這幾項較明顯地有「恩賜」的性質，其餘的幾項則較多屬「特權」性質：「他們是以色列人」、「他們是族長們的子孫」（現中）、「按肉體說，基督也是從他們出來的」（有猶太人的血統）。

這裏的「呼召」[7] 是指甚麼呢？（一）有認為這是指神透過福音呼召猶太人（和外邦人）進入末世性的救恩群體（參九 24～26）。[8] **可是**，這種「基督徒」意義的呼召只適用於信主的猶太人（如九 24 所表明的），[9] 但本節的「呼召」是臨到上一節所提到的不信福音的以色列人及／或他們的列祖。（二）史鋭拿將「呼召」解為「有效的呼召」，所指的是神對亞伯拉罕和以色列的呼召，得出的意思即是：以色列在歷史結束時的得救，應驗了神起初立約給予族長們的應許。[10] **可是**，「有效的呼召」這觀念是有疑問的；此說所假定對「全以色列都要得救」（26a）這話的解釋也是有疑問的。[11] 既然「恩賜」是指神在救恩歷史中對**以色列**的賜予（見上一段），「呼召」**最合理的解釋是**，（三）所指的也是神對**以色列**的呼召：祂呼召以色列作祂特選的子民，和祂有特殊的關係，在祂的計畫中佔獨特的位置，在歷史中履行特別的功用。[12] 這呼召是透過以色列的列祖（參 28b）臨到以色列的：神最初召喚亞伯拉罕（創十二 1～2），

---

6 As in Schreiner 626.

7 κλῆσις 在本書僅此一次，保羅書信另八次，新約另外只二次；詳參《帖後》120-21。

8 Wilckens 2.258. 參李保羅 2.176：「神一直呼召他們〔以色列民〕前來相信他。」

9 So, correctly, Volf, *Paul* 191.

10 Schreiner 626-27, 486. 這與作者對「恩賜」的解釋相符（參上面註 6 及所屬正文）：「恩賜」在這裏的重點是在救恩的應許上。

11 依次見：《羅》2.727；十一 26a 註釋「第二個問題」之討論第六、七兩段（上面 626-27）。

12 Cf. Cranfield 2.581 (endorsed by Richardson, *God* 80); Harrison 125（海爾遜 260）。

這召喚後來變成神呼召以色列作祂的選民（申七 6～7）。[13] 按這種理解，本節的「呼召」可說重拾了第九章的一個思想：神作為呼召者（12 節〔原文分節法〕）揀選雅各而不揀選以掃（13 節），以色列（不是以東）是祂的選民。[14]

神給以色列的恩賜見證了祂對以色列的呼召，[15] 以色列也是由於得了神的呼召而享有神的恩賜（二者的這種關係支持上面第一段對「和」字的解釋）。此二者被描寫為「沒有後悔的」。這自然地引起一個問題：神「後悔／不後悔」是甚麼意思呢？（一）舊約屢次提到「耶和華後悔」，所指的多數是神因應著人對祂的回應而改變心意，從而採取與前不同的行動，「人對祂的回應」包括人的悔改（耶十八 8；拿三 10，四 2）或禱告（詩一〇六〔七十士譯本一〇五〕45），和神的僕人（包括國家領袖和先知）的代求（出三十二 12、14；摩七 3、6；耶四十二 10）；但「耶和華後悔」有時是指祂「看見一些情景而主動地改變心意」（創六 6；撒下二十四 16 ‖ 代上二十一 15）。[16] 神的這種「改變心意」所牽涉的行動上的改變，有時是指神不降原先所定的禍（耶二十六 3、13、19；珥二 13），但有時亦指祂不賜下原先所定的福（耶十八 10），甚或指祂「從不要刑罰改為要刑罰」（創六 6），[17] 從立掃羅為王改為將他廢棄（撒上十五 11、35）。（二）舊約另有幾次則為了強調審判的信息之嚴肅性，提到神／耶和華「不後悔」，分別指神不像人那樣善變無常（民二十三 19；撒上十五 29），耶和華信守祂的審判之宣告，言出必行

---

13 Fitzmyer II 626.（只是，作者繼續說：但如今這呼召必須包括神藉著福音召喚以色列。參上文之〔一·〕及評語。）

14 參九 13 註釋末段（上面 125-26）。

15 Harrison（同上面註 12）。Schlier 342 認為 χαρίσματα 可指恩典的賜予（'Gnadengeschenke'）或恩典的作為（'Gnadentaten'）；他建議用「恩典的明證」（'Gnadenerweisen'）一詞。

16 參《來》1.455。最後的引句來自鄺炳釗博士（於 2000.07.02 與筆者的談話）。

17 引句這一點是鄺炳釗（同上）對筆者指出的。

（耶四 28，二十 16；結二十四 14；亞八 14）。[18] 此外，特別在起誓立耶穌為祭司一事上，耶和華「決不改變心意」（現中：詩一一〇〔七十士譯本一〇九〕4；參：來七 21）。[19]

回到本節，「沒有後悔」這形容詞的原文 [20] 在整本希臘文聖經另外只出現一次，指「沒有〔或：不需要〕〔人的〕懊悔（的悔改）」（林後七 10，新譯）。在本節也是這種被動的意思，指神的恩賜和呼召是「沒有〔叫神〕後悔」或「用不著〔要神〕後悔的」，從而得出「不能取消」，即是「〔神〕決不會撤回」（思高）之意。[21] 這詞被放在本節開首，強調了這個事實：神起初呼召以色列作祂的子民，並賦予他們救恩歷史上的特權，這呼召和這些

---

18 Cf. F. Hauck, *TDNT* 4.577；O. Michel, *TDNT* 4.627.〔亦參鄺炳釗：「後悔」41-45。〕

19 唐佑之認為：「在舊約中如提到神的後悔，不是意志上，而是情緒上。後悔是因為神感到傷痛」（《耶利米書》1.160），「『後悔』一詞實際的用意是『憂傷』」（1.365），「『後悔』……原意為『深切的歎息』」（《耶利米書》2.244）；耶二十 16 的「不後悔」「原意為不憐惜」（1.396）。B. H. Dement, E. W. Smith（*ISBE* 4.135*b*）認為希伯來文那個動詞（Niphal of נחם）表示神的情緒受激動，致使祂採取與前不同的方法來與人交往。鄺炳釗對筆者表示（同上面註 16），將神的「後悔」解為指祂改變心意，使我們能對這動詞在舊約的用法獲得一致的解釋。（他又表示，他對於其《創世記》1.498-99 對創六 6「耶和華就後悔」的解釋，現在並不完全認同。）〔2001.02.16 後記：如今可參其「後悔」一文（特別是 26-28）。〕

20 ἀμεταμέλητος. 同字根的動詞 μεταμέλομαι 在新約共出現六次（在 LXX 並無出現），一次指神「（決不）改變心意」（來七 21，現中），另五次皆指人「後悔」或「改變主意／心意」；詳參《來》1.455。

21 依次見：Byrne 356, Thayer 32（s.v. ἀμεταμέλητος）：'unregretted'; Black 162: 'not to be regretted'; 及 BAGD 45（s.v. 1）：'irrevocable'（= RSV, NIV, NKJV, NRSV, NAS）。（「被動的意思」與「主動的意思」相對；後者即是「沒有感到懊悔、沒有後悔」〔BAGD 45 [s.v. 2]〕）。Munck 139 接受「不能取消」之意，但否定任何「神受到法律上的約束」的含義；另一方面，Schoeps（*Paul* 242 n.1）認為正是這樣（即是如引句所說）。筆者贊同前者；我們宜拋開法律的概念，只說「揀選之舉可能使神對祂自己負有義務」（Lee 150; cf. Bruce, *Christianity* 324: 雖然神對人並無任何義務，祂卻對自己有點義務），或說「神的愛要求祂忠於祂對被愛者的承諾」（Volf, *Paul* 191: 'God's love holds God to the commitment to God's beloved'）。

特權，神並沒有撤回。[22] 雖然神選召以色列作祂的子民並不表示所有的以色列人都會得救，因個別的以色列人得救與否，端視乎他們有否信靠基督（23 節）；但是，神起初給以色列的呼召和恩賜**沒有被撤回**，祂既然揀選了以色列作祂的子民，就**沒有**（儘管他們頑梗不信）丟棄他們（2 節），即是**沒有**把他們從祂的救恩計畫中除去，以致他們不再有任何前途可言。[23] 相反的，按上文對「這奧祕」的解釋，當「列國的全數進了來」之後，以色列的硬心要被除去（25c～d），[24] 他們仍有聽聞福音的機會，以及歸信基督而得救的可能。[25]

十一 30　「你們從前不順服　神，如今因他們的不順服，你們倒蒙了憐恤。」

十一 31　「這樣，他們也是不順服，叫他們因著施給你們的憐恤，現在也就蒙憐恤。」

第三十節開首在原文有「因為」一詞；[1] 這兩節與上文的關係至少有五種看法：（一）這兩節撮述了上文（11～29 節）的論證之要旨，再次解釋猶太人必會得救的原因。（二）這兩節是解釋上兩節的。（三）這兩節提出了保羅相信「神的恩賜是沒有後悔的」之理由：神對猶太人和外邦人的計畫是平行的，神對外邦人的計畫已告實現，因此祂對猶太人的計畫亦會實現。（四）這兩節引出上一節的命題之含義，這些含義導致下一節的結論。[2] **最可取的看法是**，（五）這兩節指出「神沒有撤回祂對以色列的呼召」這事實在救恩

22　Cf. Dunn 2.694.

23　參十一 2 註釋第三段結尾（上面 465）。

24　Dunn 2.688 說，神「後悔」使以色列硬心（7 節）表達了神「沒有後悔」祂最初揀選以色列。

25　參十一 25c～26a 註釋「第二子句（25d）」之討論的末段；十一 26a 註釋倒數第三段（上面 617-18；634-35）。參較十一 26a 註釋註 69 及所屬正文（633）。

1　γάρ = 'For' (KJV, NKJV, NAS).

2　依次見：Schreiner 624; Cranfield 2.582, 585 (cf. Kuss 817); SH 338; Michel 358.

歷史上如何表明出來：神透過猶太人與外邦人的互動關係實施祂的拯救計畫（參 11～12、15、17～24、25 節），外邦人和猶太人各自的命運一同顯明了神的憐憫（你們蒙了憐憫〔30b〕、使他們也可以蒙憐憫〔31b〕、為要憐憫眾人〔32b〕）。[3]

這是本書最後一次使用「就如……同樣」（思高）這一對相關詞。[4] 保羅用這對相關詞來凸出「你們〔外邦人〕」和「他們〔猶太人〕」之間的相似處：外邦人所已經歷的「不順服」—「蒙憐憫」（30 節）這個次序，同樣要在猶太人的經歷中重複過來（31 節）。[5] 這兩節在原文是異常複雜的一個句子，將平行和平衡的結構以及交叉式排列法集於一身，[6] 如下（暫時用新譯本的譯法）：

30a	正如	你們	從前	不順服（負）	上帝
30b			如今	蒙了憐憫（正）	因他們的不順服（負）
31a	照樣，	他們	現在	也不順服（負）	因著你們所蒙的憐憫（正）
31b	使	他們	現在	也可以蒙憐憫（正）	

第二、三兩行呈現交叉式排列法，第一、四兩行則彼此相對，構成反義平行。[7] 筆者加上楷體的介詞片語，可（甲）視為連於前面的動詞「（不）順服」（如新譯），亦可（乙）視為連於隨後的動詞「蒙憐憫」（如和合）；孰是孰非，是這兩節最受爭議的釋經

---

3 Cf. Schlier 342-43; Moo III 732; Käsemann 316.

4 ὥσπερ . . . οὕτως καί（五 19、21，六 4；林前十一 12，十五 22，十六 1；加四 29；雅二 26）。Cf. ὡς . . . οὕτως καί（五 15、18；林後一 7，七 14；弗五 24）；καθὼς . . . οὕτως καί（林後八 6，十 7；來五 3；參：西三 13）。

5 Moo III 732.

6

30a	ὥσπερ γὰρ	ὑμεῖς	ποτε	ἠπειθήσατε (-)	τῷ θεῷ
30b			νῦν δὲ	ἠλεήθητε (+)	τῇ τούτων ἀπειθείᾳ (-)
31a	οὕτως καὶ	οὗτοι	νῦν	ἠπείθησαν (-)	τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει (+)
31b	ἵνα καὶ	αὐτοὶ	[νῦν]	ἐλεηθῶσιν (+)	

7 Cf. Wilckens 2.259; Dunn 2.687; Harvey, 'Romans' 135.

問題[8]（詳見下文「第三十一節」的討論〔667-72〕）。

第三十節比較簡單易明。「你們從前不順服神」是外邦基督徒歸主前的寫照（參一 18～32，二 8）；保羅選用「不順服」一詞來描寫外邦人的罪，很可能是因為這詞同樣適用於猶太人（參十 21 神對以色列民的指控：「悖逆」即不順從）。[9] 穆爾認為，「〔但〕如今」所標示的是救恩歷史從舊紀元到新紀元的轉移：在舊紀元裏，外邦人「在以色列國民以外，在所應許的諸約上是局外人，並且活在世上沒有指望，沒有神」（弗二 12）；在新紀元裏，神的義已經向「一切相信的」人——不論是猶太人或外邦人——顯明（一 16～17，三 22，十 11～13）。[10] 可是，雖然「但如今」在三章二十一節（參：弗二 13）確有這種救恩新紀元的含義，[11] 這詞在本節卻是與外邦信徒的「從前」相對的，因而所指的較可能只是有別於他們未信主時期的「現在」，[12] 儘管他們這個主觀意義的「現在」是屬於客觀意義的、救恩歷史的新紀元。

外邦人的「不順服神」涉及他們在生活行為上不承認神（參一 21）；「他們〔即猶太人〕的不順服」則似乎並無這種倫理道德的含義，而只是指猶太人不接受福音（十 21，參 16 節），「不順服於上帝救人的義」（十 3，呂譯），即是不（藉著信心）順服神的拯救

8　Hume 174 認為這裏的問題是典型的：保羅試圖一下子表達太多的意思。

9　Cf. Moo III 733. 本節和十 21 都是用了 ἀπειθέω 這動詞（參十 21 註釋註 7〔上面 449〕）。

10　Moo III 733. Cf. Dunn 2.687.

11　參《羅》1.474. 該節用 νυνὶ δέ；本節用 νῦν δέ. 有兩份古卷（包括梵諦岡抄本）在本節作 νυνὶ δέ；這很可能是與保羅常用的這語句同化的結果（so Cranfield 2.585 n.4; Schreiner 630）。

12　參以下經文：（ποτε . . . νῦν）加一 23；（ποτε . . . νῦν δέ）弗五 8；（ποτε . . . νυνὶ δέ）西三 7～8；門 11；（τότε . . . νῦν δέ）加四 8～9；（τότε . . . νυνὶ δέ）羅六 21～22。弗二 13 的 νυνὶ δέ 也是與外邦信徒的「從前」（ποτε）相對，但該處的文理（14～22 節）論到基督的工作對猶太人和外邦人的意義，因而「但如今」顯然有救恩新紀元的含義（參：西一 21～22）；但羅馬書本節的文理並不支持這種含義。

及使人稱義的行動，接受神所賜的義者地位，這等於敵對神所已顯明的旨意。[13]「因他們〔直譯：這些人〕的不順服」原文這介詞片語若視為具時間性的意義，得出的意思便是，「在他們不順服的時期（你們蒙了憐憫）」；[14] 但是文理（11b、12a～b、15a）提示，外邦人蒙憐憫和猶太人拒絕福音二者的關係不僅是時間性的。多數釋經者將此片語視為表達原因；[15] 但以此片語為表達媒介較可取，因為猶太人拒絕福音並不是外邦人得蒙憐憫的直接原因，只不過（如在11 節）透過猶太人拒絕福音，福音便臨到了外邦人，信主的外邦人便得蒙憐憫。[16]「憐憫」（動詞／名詞）在上文（九 15、18 ／九 23）的用法提示，「憐憫」和「恩待／恩典」幾乎是同義詞，[17]「蒙了憐憫」意即接受了神揀選的恩典（十一 5～6）、救贖的恩典（五 2、15、17、20～21，六 14～15）、稱義的恩典（三 24，參四 4、16），即是因為聽見並接受了福音而得救（九 30，十 19～20）。

---

13 參十 3 註釋末後二段（上面 306-7）。Cf. P. Bläser, *EDNT* 1.118*b*; 作者認為可以這麼說，ἀπειθέω 一字在舊約的用法和在新約的用法在 30～31 節這一句裏面會合。

14 I.e., τῇ τούτων ἀπειθείᾳ = temporal dative, 'in the time of their disobedience' (NEB), 'at the time of their unbelief/disbelief.'（MHT 3.243 / Moule 44〔但參下面註 16〕）。

15 如本註釋所參考的所有中譯本。I.e., τῇ τούτων ἀπειθείᾳ = dative of cause, 'because of their obedience' (RSV, NRSV, NAS; cf. TEV): BDF §196; McKay §15.6; Wallace 168 with 167; Hodge 376; Morris 425 n.132; Moo III 733 n.96; Schreiner 627 with n.7. Cf. Hume 173.

16 I.e., τῇ τούτων ἀπειθείᾳ = instrumental dative, 'through their unbelief/disobedience' (KJV/NKJV); cf. Michel 359 n.17; Cranfield 2.584; O. Becker, *DNTT* 1.593. Moule 44 暗示他認為這片語（及 31 節的 τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει）亦可視為表達媒介，儘管他把它譯為 'because of unbelief'（參較上面註 14）。亦參十一 11 註釋倒數第三段（上面 516）。不管這片語是表達原因抑是表達媒介，外邦人蒙了憐憫是猶太人的不順服之「結果」（so NIV: 'as a result of their disobedience'）。鮑 2.89 註 258 將本節的片語解為表達媒介，但是（2.66 註 183）將十一 11 的 τῷ αὐτῶν παραπτώματι 解為表達原因；Schreiner 627, 592 的解釋則與鮑氏剛好相反：本節的片語表達原因，十一 11 的片語表達媒介。兩位作者都未能前後一致。

17 分別見：九 15 註釋註 8 及所屬正文；九 22～23 註釋「第三個目的（23 節）」之討論的首段（上面 141-42；210-12）。

如上文所指出，在**第三十一節，主要的釋經問題是「因著你們所蒙的憐憫」**的原文片語（以下稱：這片語）應（**甲**）連於在其前的「他們現在也不順服」（如思高、新譯、現中），抑或（**乙**）連於在其後的「叫他們現在也就蒙憐憫」（如和合、呂譯、當代、金譯）。按原文的字次，這片語是放在連接詞「叫」字之前，因而似乎並不屬於該字所引介的目的子句；這一點有利於（甲）。另一方面，新約不乏這種例子，即是在文法上應屬於該連接詞之後的一些字，為要表示強調而被提前放在該連接詞之前；[18] 這使（乙）成為可能的。

在前提（甲）之下，這片語的解釋可再分為五種：（**甲 1**）表達原因 [19]——猶太人不順服是「因為神向你們所施的憐憫」，意即神已把祂的祝福從猶太人轉到外邦人身上；[20] 或：猶太人不順服是「由於神想要向你們〔外邦人〕施憐憫」。[21] 後一個看法實質上與下一個相同。（**甲 2**）表達利益——上一節下半和本節上半顯然呈現交叉式排列法——「因著他們的不順服，你們蒙了憐憫」、「因著你們所蒙的憐憫，他們不順服」。在上一節，「因／藉著他們的不順服」那個片語是緊隨動詞「你們蒙了憐憫」之後的；本節和上一

18　這些例子包括：林後二 4（ἀλλὰ τὴν ἀγάπην ἵνα γνῶτε）；加二 10（μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν）；西四 16（καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε）；約十三 29（ἢ τοῖς πτωχοῖς ἵνα τι δῷ）；徒十九 4（λέγων εἰς τὸν ἐρχόμενον μετ' αὐτὸν ἵνα πιστεύσωσιν）；另見：羅七 21（在 ὅτι 之前），十一 2（在 τί 之前）；林前十五 36，約壹二 24（在 ὃ 之前）；約四 18（在 ὃν 之前）。Cf. BDF §475(1); Cranfield 2.584; Bell 148 n.229; Schreiner 628. BDF §477(1) 指出，故意不按其自然次序「誤放」一個（或一些）字是一種很古老的釋經伎倆（稱為 *hyperbaton*），早見於柏拉圖。

19　I.e., τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει = dative of cause, 'because of the mercy that you have received' (TEV).

20　Calvin 258. 參李保羅 2.177：「那些因你們外邦人蒙了憐憫而不順服神的以色列人」；但這話所表達的意思和下文的（甲 3）相近。

21　BDF §196. BAGD 250（s.v. ἔλεος [2 b]）也是將這片語視為 dative of cause, 但並無表示作者把它連於在前或在後的動詞。

節在結構上顯然是平行的，因此本節這片語也是形容它所緊隨的動詞「他們不順服」。[22] 不過，上一節那個片語所表達的是原因或媒介，本節這片語則為「利益間接受格」，意即在神的救贖奧祕中，猶太人現在不順服乃是「為要使你們〔外邦人〕得蒙憐憫」。[23]（甲 3）表達關係——猶太人現在的不順服，是就他們與「〔神〕對你們〔外邦人〕的憐憫」的關係而言：猶太人的不順服有別於外邦人的不順服，前者在保羅的心目中與神轉向外邦人有關，所指的是一些猶太人基於一種頑梗且與神在歷史上的自由管治相違的了解（或誤解），欲以猶太人為唯一獲得特權的一群，因而遠離了神的普世救恩之旨意。[24]（甲 4）表達時間——「當你們蒙憐憫的時候」。[25]（甲 5）表達一種對應的情形——猶太人現在「對應著你們所領受的憐憫」成了不順服的。[26] 這五個解釋中，（甲 2）的論據最強。

在前提（乙）之下，這片語可解為表達原因（乙 1）（如和合、

22 參上面註 7 所屬正文之第二、三兩行（原文見註 6 第二、三兩行）。

23 Wilckens 2.260-61; Dunn 2.688; Moo III 734-35. I.e., τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει = dative of advantage. So also Käsemann 316; Schlier 343; Black 163; Byrne 356. Schreiner 628 辯證應把此片語連於在前的動詞，又將這片語意譯為 'so that mercy will be lavished upon the Gentiles'（624, 即是以之為利益間接受格）；但他的解釋——'Paul argues that the Jews have now been shown mercy "because of the mercy shown to you" (628)——卻將這片語連於隨後的動詞並把它視為表達原因；這是（乙 1）的立場（見下一段）。

24 Kuss 817. 作者將這片語譯為 'dem Erbarmen für euch gegenüber' (809, 817), 'in relation to / vis-à-vis the mercy for you'.（Wilckens 2.260 n.1167 認為這片語不能如此解釋，因為這片語不容置疑地是與上一節的「因／藉著他們的不順服」平行的。）

25 I.e., τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει = temporal dative, 'when you receive mercy' (NEB), 'at the time when pity is shown to you'（Moule 44; 但參上面註 16）。Cf. also MHT 3.243.

26 Barrett 208-9. 照樣，作者將 30 節的 τῇ τούτων ἀπειθείᾳ 解作「對應著他們的不順服」。作者認為這兩個片語所牽涉的是多過媒介和時間性的意思。

呂譯、金譯），[27] 或表達媒介（乙 2）。[28] 用以支持這種理解的理由主要有二：（1）發端（**正如**）子句（即 30 節）的六個項目和歸結（**照樣**）子句（即 31 節）的六個項目仔細地彼此平衡，因而發端子句內的兩部分（即 30a、b）和歸結子句內的兩部分（即 31a、b）極可能也是彼此對應的。按（乙）的理解，

30 節：**正如**	31 節：**照樣**
你們	他們
從前	現在（首次）
不順服上帝	也不順服
如今	現在（第二次）
蒙了憐憫	也可以蒙憐憫
因他們的不順服	**因著你們所蒙的憐憫（乙）**

第三十節的兩部分和第三十一節的兩部分確是完全彼此對應的，並且在每一節內，六個項目都是平均分配於該節的兩部分，構成 3—3：3—3 的模式。但是按（甲）的理解，

30 節：**正如**	31 節：**照樣**
你們	他們
從前	現在（首次）
不順服上帝	也不順服
	因著你們所蒙的憐憫（甲）
如今	現在（第二次）
蒙了憐憫	也可以蒙憐憫
因他們的不順服	

27　I.e., τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει = dative of cause, 'because of the mercy shown to you' (NAS). 再一次，NIV 譯為 'as a result of (God's mercy to you)'（參上面註 16）。

28　I.e., τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει = instrumental dative, 'through your mercy' (KJV), 'through/by the mercy shown to you' (NKJV / RSV, NRSV, cf. RV). Cf. Moule 44（參上面註 16）。

上述（乙）之下工整的平衡便被破壞了，現在變成 3—3：4—2 的模式。[29]

關於是項理由，（乙）所建構的平衡似乎忽視了一個事實，那就是，嚴格地說，第三十一節其實有七個項目，如下：

30 節：正如	31 節：照樣
你們	**他們**
從前	現在（首次）
不順服上帝	也不順服
	因著你們所蒙的憐憫（甲）
	他們（第二次）
如今	現在（第二次）
蒙了憐憫	也可以蒙憐憫
因他們的不順服	**因著你們所蒙的憐憫（乙）**

因此，按（乙）的理解，得出的模式應為 3—3：3—4；按（甲）的理解則為 3—3：4—3；單就這數字上的分別而論，前一個模式不一定比後一個優勝。*另一方面*，由於第二個「他們」並沒有引進新的意思，故可不必視為構成平衡的項目之中的一項；更為重要的，即使將這項目納入圖表之內（讓它獨佔一行），（乙）所達致的平衡確是比（甲）優勝，兩節的最後一個動詞都各有屬於它的介詞片語。[30]

---

29 後一個模式見 Moo III 733.

30 採（甲）立場的 Dunn 2.688 和 Wilckens 2.260-61 with n.1168 則認為（乙）的這種理解破壞了 30 節和 31 節之間形式上的平行及意思上的交叉式排列法：

30b　ἠλεήθητε (+) τῇ τούτων ἀπειθείᾳ (-)

31a　ἠπείθησαν (-) τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει (+)

可是，這交叉式排列法把重點放在正面的「你們蒙了憐憫」和「為使你們得蒙憐憫」這兩個意思上，但是 30～31 節的主要重點顯然是落在「正如你們蒙了憐憫」（30b）和「照樣……叫他們也可以蒙憐憫」（31b）。這就是說，上述的排列法似乎與這兩節整體的主旨不符。因此，筆者提

支持（乙）的另一理由是，（2）這種理解與上文（11 節及下）的論證相符。第十一節曾說，「藉著他們〔猶太人〕的過犯，……救恩臨到〔了〕外邦人」（思高），因此，第三十節的「因他們的不順服」可自然地理解為「藉著他們的不順服」；但是鑑於第三十節和三十一節的平行，第三十一節的這片語很可能應作類似的解釋，即是解為「藉著向你們所施的憐憫」。若這片語是連於「使他們可以蒙憐憫」的（乙），最後一句的意思便與第十一節末句（「好激動他們的羨妒」〔呂譯〕，參 14 節）完全相符——外邦人所蒙的憐憫要激起猶太人的羨妒，從而導致他們也蒙憐憫。[31]

（甲）和（乙）二者比較之下，筆者認為**（乙）的理據較強**。以下的三項觀察進一步支持（乙）。（3）不錯，若本節這片語是連於「他們也不順服」（甲），得出的意思——猶太人現在不順服是「由於神想要向你們〔外邦人〕施憐憫」（甲 1）或「為要使你們〔外邦人〕得蒙憐憫」（甲 2）——亦與第十二節（「他們的過犯可以使世人富足，他們的失敗可以使外族人富足」〔新譯〕）和第十五節（「他們被丟棄，天下就得與神和好」）相符。[32] 可是，按這種理解，本節末句的意思似乎不大完整，因為上半節說了「照樣，

出這個問題：是否有此可能，就是保羅為了強調 B' 而把它放在 ἵνα 之前（見下面），從而無意中造成上述 30b 和 31a 之間的交叉式排列法呢？

按（乙）的理解，30b 與 31b 呈現交叉式排列法，如下（so SH 338）：

30b	νῦν δὲ ἠλεήθητε (A)	τῇ τούτων ἀπειθείᾳ (B)
31b	τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει (B')	ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσιν (A')

A 和 A' 在意思上彼此對應；B 和 B' 在形式上彼此對應。

31 以上兩點理由，即是（1）和（2），見 Cranfield 2.582, 584; cf. Bell 148-49; Fitzmyer II 627-28; Volf, *Paul* 193 n.210. 採（乙）立場的釋經者還包括：鮑 2.91；Denney 685*a*; Hodge 377; Murray 2.102 n. 59; Morris 425 with n.134; Munck 140; Stott 306; Wright, 'Romans 9-11' 249 n.42; F. Godet, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans* (E.T.; Edinburgh 1889) 2.262; H. P. Liddon, *Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans* (London 1893) 221.

32 So Moo III 734.

他們為要使你們得蒙憐憫，現在也不順服」之後，末句只說，「使他們現在也可以蒙憐憫」，卻沒有說明他們現在**如**何可以蒙憐憫，使人有「意猶未盡」之感。但是按（乙）的理解，上半節說了「同樣，他們現在也不順服」之後，末句便說，「叫他們現在也可以**藉著你們所蒙的憐憫**而得蒙憐憫」，這是一個較圓滿的思想。這片語被放在連接詞「叫／使」字之前，正是為要強調它的意思。（4）在上一節，保羅解釋了外邦人如何蒙了憐憫——藉著猶太人的不順服；而「正如……照樣」提示，他在本節要解釋的**也是**猶太人要如何蒙憐憫——藉著外邦人所蒙的憐憫，而不是猶太人為何不順服——為要叫外邦人得蒙憐憫。（5）「猶太人現今不順服，是為要使外邦人得蒙憐憫」（甲2）與上一節「因猶太人的不順服，外邦人蒙了憐憫」構成同義重複；（乙）的理解避去這個弱點，在本節引進一個有別於上一節的思想：猶太人要「藉著外邦人所蒙的憐憫」而得蒙憐憫。[33]

在（乙1：表達原因）和（乙2：表達媒介）之間，**後者較為可取**。就如上一節的片語宜譯為「**藉著**他們的不順服」而不是「因他們的不順服」，因為猶太人的不順服並不是外邦人蒙憐憫的直接原因，[34] 照樣，本節這片語也應視為表達媒介而不是表達原因，因為外邦人蒙憐憫並不是猶太人要得蒙憐憫的直接原因。「藉著〔所施給〕你們的憐憫」這片語所要表達的意思可能是：「猶太人要以外邦人所領受的同樣的憐憫而得蒙憐憫」（參當代：「照著你們的樣子」），但是根據上文的論證（這片語和上一節的「藉著他們的不順服」平行），這片語所要表達的意思較可能是：「猶太人要**藉著**外邦人所領受的憐憫而得蒙憐憫」。[35]

33　上面註30所提出對（甲）所看出的交叉式排列法的反對理由，可視為第（6）點。

34　見上面註16及所屬正文（666）。

35　Cf. Cranfield 2.583, 585 with n.2. 參上一段。

處理過本節的主要釋經問題後，我們現在留意另外幾點細節。首先，第一個「他們」原文作「這些人」，重拾了上一節末句的「這些人」。其次，「叫」字所表達的是神在救恩歷史上的目的：在猶太人不順服的背後，仍有神要他們「藉著外邦人所蒙的憐憫」而得蒙憐憫的救贖旨意（參 32 節：「神……要」）。第三，由於外邦人的「蒙了憐憫」（30 節）是指他們領受了神的救贖恩典，猶太人的「也蒙憐憫」同樣是指領受救贖的恩典。[36] 最後，一些中英譯本在末句並無「現在」一詞，[37] 但這詞較可能是原來的，[38] 應予保留。[39]

現在的問題是，「叫猶太人藉著外邦人所蒙的憐憫現在也就蒙

36　依次見：Cranfield 2.585; Volf, *Paul* 193.

37　當代；KJV, NEB, RSV, NKJV, CEV.

38　本節的第二個 νῦν 字是否原來的，Dunn 2.677 n.b 認為無法作出清楚的決定。Harrington（*Israel* 65）認為最好把它刪除。但是抄寫的可能性較支持它是原來的，因為（甲）抄寫員因這字引起解釋上的困難（見本段末，及正文下文的討論）而把它刪去，或以 ὕστερον（思高、金譯：「今後」）取代之，比起（乙）抄寫員加上第二個 νῦν 字，為要與 30 節相符並加強 31 節內部的平行（so Edwards 280），前者的可能性較大。Cf. SH 338; Käsemann 316; Cranfield 2.585 n.2; Motyer 155-56; Moo III 711 n.2; Schreiner 630; Robertson, 'Romans 11' 212 n.1; Wright, 'Universalism' 56 n.5; 鮑 2.90。Metzger 527 的 D 級評估在 Metzger II 465 已升為 C 級。Wilckens 2.261-62 認為，有早期的抄寫員在 νῦν 字於 30～31a 已出現兩次這事實的影響下，於 31 節誤加了第二個 νῦν；但這也是作者考慮到這字在解釋上引起的困難而達到的結論。

巴特 535 註 9 說：「我不再主張刪除第 31 節中第二個 νῦν（現在）。在第 30 節中的 πότε〔原文照錄〕（當〔甚麼時候〕）〔原文照錄〕之後，讀者也許以為在此會出現 τότε（當）〔原文照錄〕，不料出現的卻是 νῦν（現在）。這就是此處幾乎令人難以忍受的末世論張力。」可是，（1）在 30 節，'πότε' 原作 ποτέ (enclitic) = 'once, formerly, at one time',「從前，那時候」（簡明；但在路二十二 32 則確有「當……以後就」之意）；（2）πότε (interrogative adverb) = 'when?',「幾時？甚麼時候？」（簡明）；τότε = 'then, at that time',「那時，然後」（簡明），也不是「當」之意。

39　如在和合、呂譯、現中、新譯；活泉 188；NIV, TEV, NRSV, NAS. D. Judant（as reported in *NTA* §26[1982]-588）認為，沒有經文鑑別方面或神學方面的任何理由足以支持將這 νῦν 字刪去。

憐憫」這話當如何解釋呢？這有多種答案，例如：（一）以色列蒙憐憫是未來的事，因而「現在」的意思是「將來」。（二）神對猶太人施憐憫是未來之事，現在有的只是神對外邦人所施的憐憫；但後者正是神要用以向猶太人施憐憫的媒介或方法，因而在這個意義上，神對猶太人的憐憫已經存在；神的憐憫正在暗中對猶太人產生作用。（三）這是「先知式」的「現在」：對保羅來說，猶太人的「回歸」是接近和肯定到一個地步，以致保羅可以把它說成現在發生的事。[40]（四）這話可按文理的末世觀來理解：末期已十分接近，「外邦人的滿數」（25d）快要完成，主的再來已經臨近；因此，猶太人的得救可被說成「現在」就蒙憐憫。這就是說，「現在」意即「在最近的未來」。[41]（五）「現在」在新約典型地指基督首次降臨和祂的再來之間的時期；由於保羅仍然期待基督的再來近於眉睫（十三 11），猶太人蒙憐憫是隨時會發生的事。（六）基督首次來臨及再來之間的「現在」（三 21）是分為兩個階段的：先是猶太人的不順服和外邦人蒙憐憫，隨後是猶太人也蒙憐憫。本節用「現在」一詞（若是原來的話），很可能是要凸顯上述的第二階段已近於眉睫。[42]

（七）「現在」就是末世性的現今，即是由福音的事件開始直到基督再來這整段時期；因此，雖然猶太人蒙憐憫尚未發生，保羅仍可以說「叫他們在現今也蒙憐憫」。[43]（八）「現在」意即「現

---

40 依次見：（1）Byrne 356 ('in time');（2）Barth, *CD* 2/2 305;（3）J. Jeremias, as cited in Bell 151 (4).

41 依次見：Käsemann 316; 及 Michel 358; Bell 150-51 (3). Cf. Wagner, 'Romans 9-11' 103. 針對 Wilckens 2.261 所提的反對理由（並無證據表示 *νῦν* 可指最近的未來），Bell 認為這字在約十二 31 和結三十九 25（皆與未來時態的動詞連著使用）所指的就是最近的未來。

42 依次見：（5）G. Stählin, *TDNT* 4.1112 n.43;（6）Dunn 2.687.

43 Cranfield 2.585-86; cf. Volf, *Paul* 194. Morris 425 認為「現在」很可能是指接近現今這時期的結尾。亦參鮑 2.89 註 256，2.90。葛嵐斐（同上）及 Schlier 343 都認為，從這個「現在」看出「世界末日將要在很短的時期內發生」（參上文之〔四〕），這做法有失公允。Motyer 155-56 認為，這

在開始」，因為末世性的未來已經開始。（九）對保羅來說，救恩經常地是未來之事（參〔例如〕十三 11）；但在這裏，未來入侵了現在。猶太人現今成了不順服和不信的，為要使他們可以現今得蒙憐憫。[44]（十）「現在」就是福音被宣講的這現今時期。不論外邦人或猶太人，從不順服的情況轉到蒙憐憫的情況，這整個過程是在現今發生的。[45]（十一）保羅說「現在」，因為猶太人的得救如今可隨時發生：猶太人的得救要等外邦人的滿數進來之後才能發生，但外邦人不順服的時期已被外邦人得救的時期取代了，他們的滿數可能隨時完成，因而猶太人的得救亦可隨時發生。（十二）保羅拿兩種情形作對比：一方面，外邦人從前不順服，但現今透過猶太人的背道而得蒙憐憫；另一方面，猶太人如今不順服，但憐憫的門對他們總是打開的，「現在」也是如此。[46]

配合著上文對第二十五至二十七節整體的理解——該段並不是說，在基督再來時「全以色列」都要得救——筆者認為這第二個「現在」最可能的解釋也是最簡單的解釋，即是上述的第（十二）說。按這種理解，第三十和三十一節強調了「外邦人現在蒙了憐憫」和「猶太人現在也要蒙憐憫」二者間的平行：[47]

30a	你們　從前　不順服神	（甲）
30b 上	你們　現在　蒙了憐憫	（乙）
30b 下	你們蒙了憐憫是透過他們的不順服	（丙）
31a 上	他們　現在　也是不順服	（甲'）
31b	他們　現在　也要蒙憐憫	（乙'）
31a 下	他們蒙憐憫是要透過你們的蒙憐憫	（丙'）

個「現在」使「全以色列」（26a）即是最後一代的猶太人這解釋（參十一 26a 註釋註 37 及所屬正文〔上面 625-26〕）更難維持。

44　依次見：（8）Schlier 343;（9）Barrett, 'Mission' 189; cf. Barrett 209.

45　Robertson, 'Romans 11' 214-15; cf. Wright, 'Romans 9-11' 249; Robinson, 'Romans 9-11' 95-96. 亦參十

這種平行一方面強調猶太人和外邦人的**平等地位**——二者同是不順服，同是神的憐憫之對象（這正是下一節所申明的）——同時顯示了二者在神的救恩計畫之實行中是**彼此依賴**的（丙、丙'）。[48]

十一 32 「因為 神將眾人都圈在不順服之中，特意要憐恤眾人。」

上兩節描述了「神沒有撤回祂對以色列的呼召」這事實（29節）在救恩歷史上如何表明出來：神透過猶太人與外邦人的互動關係實施祂的拯救計畫，使外邦人和猶太人一同得蒙神的憐憫。[1]本節進一步解釋（「因為」），[2]在上兩節所描述的、**互動**的救恩過程的背後，有本節所述的、救恩**平等**的原則。原文呈現交叉式排列法，如下：

（甲）「上帝圈住」（呂譯）　（乙）「眾人在不順服之中」
（乙'）「為了對眾人」（金譯）（甲'）「顯示其慈愛」（金譯）

這種結構凸顯了兩個重點：第一，「圈住」和「憐憫」（思高、新譯）這兩個動詞分佔句子的首尾位置，強調了神圈住的目的是要憐憫。第二，「眾人」一詞出現兩次，分別是兩個動詞的賓詞，強調了「神圈住的目的是要憐憫」這原則是應用在「所有的人」（新譯）身上的。[3]「所有的人」原文[4]有冠詞，後者的作用是拿全部或

一26a 註釋「第三個問題」之討論的首段下半，及（三D）（上面630-31，634）。

46 依次見：（11）Schreiner 628;（12）Black 163.

47 下表參較 Louw 2.117, with Louw 1 §28 (7-8).（作者將 τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει 連於之前的 ἠπείθησαν；這有別於筆者的理解。）

48 Cf. Chae 284; 十一 30～31 註釋首段之（五）（上面663-64）。

1 參十一 30～31 註釋首段之（五）（見上註）及末段（即上一段）。

2 Cranfield 2.586 也是認為，本節是解釋上兩節的。Moo（'Romans 9-11' 246 n.7）則認為，本節提出了上兩節的陳述之理由。

3 由於本節沒有繼續 13～31 節所用的複數第二人稱，盧龍光認為有此可能：保羅藉此暗示，他心目中的聽眾已不再只是外邦基督徒，而是他在羅馬的全部聽眾（Lo II 396, 410, cf. 397）。

整體和前述的部分作對比；這就是說，「所有的人」所指的不是「人類」（當代）或「全人類」（現中、金譯）本身，而是構成這「全人類」的兩部分，即是上文所說的「你們＝外邦人」和「他們＝猶太人」。[5]

第一個動詞在這裏有兩種主要的解釋：（一）這動詞加上其後的介系詞是七十士譯本的一個慣用語，意即「交付於」：詩人對神說，「你沒有將我交於仇敵之手」（詩三十一 8〔七十士譯本三十 9〕，思高〔三十一 9〕）；神「將自己的百姓交於刀劍」（七十八〔七十七〕62，思高），「將他們的牲畜交於死亡」（50 節，七十士譯本原文直譯）；迦薩和推羅「帶走全部的俘虜，交給以東」（摩一 6、9）。這動詞在七十士譯本上述各節所翻譯的希伯來文動詞，在該譯本有時以另一個動詞翻譯出來，就是羅馬書一章所用的「交付」一詞（24、26、28 節）。[6] 這兩點都支持將本節首句解釋為，「神已將所有的人交付於他們的不順服」，所指的就是神容許人被困於自己的不順服之中。[7] 可是，不但本節的動詞在七十士譯本

4　陽性的 τοὺς πάντας. 中性的 τὰ πάντα 這異文可能是與加三 22 同化的結果（so, e.g., Cranfield 2.587 n.4; Moo III 711 n.3）；Dunn 2.677 n.c 認為也可能是由於抄寫員預先看到了 36 節而受影響。Metzger 527 的 B 級評估在 Metzger II 465 已升為 A 級。兩個語句在意思上是否有別，可參 Fung, *Galatians* 164 n.65.

5　Cf. BDF §275(7); Schlier 344; Dunn 2.689; Morris 426; Wilckens 262; Stott 307; Moo III 736-37 with n.115; Volf, *Paul* 194 n.218; 鮑 2.92。如此解釋 τοὺς πάντας 勝於 Bruce 211: 'all without distinction rather than all without exception'（cf. Davidson-Martin 1039*a*）。B. Reicke（*TDNT* 5.888）則認為冠詞有「指示」的功用：οἱ πάντες = 'they all'.

6　這就是說，在上述的 LXX 各節，συγκλείω 翻譯了 סָגַר 一字；後者在申十二 30 和詩七十八（LXX 七十七）48 則用 παραδίδωμι 來翻譯。

7　Brauch, *Sayings* 75; Brauch in Brauch and Davids, 'Romans' 572*a-b*. Cf. SH 339; Hume 174; RSV/NKJV ('God has consigned all men / committed them all to disobedience'); BAGD 774 (s.v. συγκλείω, 2 [2nd alternative]); Thayer 593 (s.v. b). Hübner（*Law* 81-82）進一步認為，「交付於不順服」應解釋為「以不順服苦害他們」。

有「困住」（出十四3；思高：次經馬加比壹書三18，四31）、「包圍」（六18，思高）、「封鎖」（十一65，思高）等意思，而且本節所用的結構（這動詞加上其後的介系詞）亦可指馬加比猶大將以色列的敵人「包圍在碉堡裏」（五5，思高）。這就是說，本節的結構不一定要視為七十士譯本那個慣用語「交付於」，而是也可以解為「被困在」（現中）之意。

（二）「圈在／圈住在不順服之中」（新譯同／呂譯）這種譯法，使人想起這動詞在新約另一次的用法：「圈住許多魚」（路五6）即是「網了許多魚」（思高）。另一個類似的譯法是「困在不順服當中／囚於不服從之中」（現中／金譯）。[8] **（二）**比（一）**更為可能**，理由如下：原文動詞在新約另外只出現二次。在加拉太書三章二十三節，這動詞與「看守」連著出現，這提示前者有囚禁之意：信徒從前「被禁錮在法律〔律法〕的監守之下」（思高）。因此，第二十二節——該節也是用了本節的原文結構（動詞加上介詞片語）——「聖經把眾人都圈在罪裏」的意思很可能即是，「聖經說過：一切人都被禁錮在罪惡權下」（思高）。在這隱喻裏，聖經好像宣判罪狀的法官，所有的人都被判有罪，而罪好像一個獄卒，將所有的人囚禁在監獄裏。[9] 動詞這兩次的用法，尤其是鑑於第二十二節和本節的平行（見再下一段之〔二〕及十一25～32 註釋總結之〔二〕〔下面680-81、684-85〕），有力地支持原文結構在本節的意思也是「被囚於不順服之中」，不是「被交付於不順服」。[10]

按（二）的解釋——不管動詞是譯為「圈在／困在」[11] 或「囚

---

8 Cf. NAS ('shut up') / NRSV ('imprisoned'); 思高（「禁錮在背叛之中」）。

9 參《真理》225-26。

10 Cf. Cranfield 2.586 with n.7. 不過，作者認為不能排除後一個可能。

11 Moo III 735-36 認為神把人「圈住」同時牽涉將人「困住」在他們為自己選擇的那情況之中（參一24、26、28）。

於」，雖然後者較好——上半節的要旨即是，所有的人都陷在自己的不順服之中，他們有如被捕獲的魚在網中無法逃脫，或是他們的不順服像監獄般把他們禁錮起來，並無出路；[12] 所有的人（猶太人和外邦人）都無法逃出他們的罪（三 9）以及所帶來定罪的判決和執行（參五 16、18）——除了藉著神的憐憫（參八 1）。[13] 動詞的主動語態不能解為「強迫他們不順服」，或是「使之發生」，指「神使所有的人都有不順服之罪」；[14] 另一方面，將這主動語態的動詞解為僅指神的「容許」而不是神的行動，[15] 這做法有欠公允。**最中肯的看法是**：在神的管治和安排之下，人既選擇不順服神，神就確定人自己所作的選擇，把他們交付於這選擇所帶來的種種惡果（參一 24、26、28）；[16] 至少就不信福音的猶太人而論，不信的結果就是神使他們硬心（十一 7c、25c；參九 18b）；在這些事實的提示下，本句的意思即是，神將所有的人（外邦人和猶太人）禁錮於他們的不順服之中，以致他們絕不可能逃脫——除非神的憐憫釋放他們。[17]

下半節宣告，這正是神把所有的人囚禁在不順服之中的目的——

12　Cf. Edwards 278; Stott 307. A. Oepke（*TDNT* 2.426）指出，εἰς 在這裏的功用是描寫一種情況；*Pace* MHT 3.266; 作者將此介系詞視為表達原因：神禁錮了所有的人，是由於他們不順服。

13　參《羅》2.146、156-57、513-14。Eskola（*Theodicy* 145）認為，保羅在本節對「審判之預定」（'the predestination of judgment'）作了幾乎是正式的定義。

14　依次見：BAGD 774 (s.v. συγκλείω, 2 [1st alternative]: 'put them under compulsion to be disobedient'); LN 13.125. 這可說其實是解釋（三）。

15　大馬士革的約翰之解釋（see Bray 301*b*）。

16　這不等於說，本節的動詞的意思即是「交付於」＝解釋（一）。我們倒可以這樣說，在本節的動詞所指「禁錮」的背後，先有一 24 等處所說的「交付」。

17　Cf. Cranfield 2.586-87; Morris 426. 亦參《羅》1.302；上面 487-92；608-10；158-63。Fanning 395-96 將 συνέκλεισεν 視為 'constative aorist', 即是原文的過去不定時時態將重複地發生的行動綜合為一個行動。Constative aorist 在上文已多次出現：參《羅》1.224 註 14，332 註 19，488 註 5；《羅》2.110-11 註 9，122 註 21，141 註 25，148 註 7，174 註 4，177 註 11、13，304 註 2；十 3 註釋註 48（上面 307）。

「為了要憐憫所有的人」（新譯）。[18] 對應著上文（註釋首段）所指出本節的兩個重點，這目的子句的兩部分同時獲得強調：為了要憐憫所有的人，即是使他們可以獲得救贖的恩典；為了要憐憫*所有的人*，即是猶太人和外邦人，並無分別。[19] 巴拉克認為，保羅的意思是人類的每一份子都要獲救脫離罪和死的普世性的奴役；葛嵐斐也認為，對於這第二個「所有的人」的意思是否像第一個那樣完全沒有限制這問題，不提出武斷的答案肯定是聰明的做法；這正是鄧雅各的立場：雖然「所有的人」不一定包括每一個人，但它肯定地並不排除普救論。[20]

可是，這下半節的話並不支持普救論的解釋，理由如下：（一）如上文所指出，「所有的人」原文有冠詞，這提示保羅所指的不是每一個個別的人，而是不同組別的人，即是文理所論的猶太人和外邦人。[21]（二）與本節平行的另一節（加三22）明言且強調信心的必須：「聖經把所有的人都圈在罪中，好把那因信耶穌基督而

---

18 Holtz（'Rom 11,25-26' 292 with n.48）指出，ἵνα 在這裏具有嚴格的表達目的的功用。

19 Cf. Cranfield 2.587. 不過，葛氏認為與「所有的人」相對的是「只有少數的人」，與「憐憫」相對的不但是「讓他們滅亡」，也是「因他們的功德而拯救他們」。

20 依次見：Black 164（cf. Dodd 192-96）；Cranfield, 'Romans 9-11' 61（cf. Cranfield 2.588）；Dunn 2.689. Cf. Davies, 'Paul' 727: 保羅看見神的恩典在基督裏拯救了外邦人，同一的恩典將會拯救所有的猶太人。Sanders（'Paul' 127）認為，保羅相信每一個人都要得救這思想來自兩方面：一是以色列的蒙召（十一 29）；二是神作為人類和世界的創造者是全權之主（林前十五 22；羅八 20～21），祂不會失去屬乎祂的任何東西（參十一 26a 註釋註 12〔上面 620〕）。

21 見上面註 4、5 及所屬正文。Also, rightly, Wright, 'Universalism' 56*b*; Schreiner 629. Dodd 193 認為，保羅用以支持「以色列至終會得救」的理由（十一 29），若用於人類整體（參一 20，二 14～15）是同樣有效的；事實上，唯有當這些理由也被應用於人類整體，它們才在以色列身上有效。因為只有一位神，祂是猶太人的神，也是外邦人的神（三 30、29），二者並無分別（三 22）。因此，不管保羅自己有否推理至「普救」的結論，我們必須如此結論。Bell 153 n.251 指出，陶德的論證頗有力，如果「全以色列」包括每一個猶太人。但上文已經辯證，這並不是此詞的意思（參十一 26a 註釋「第二個問題」的討論〔621-30〕）。

來的應許，賜給相信的人」（新譯）。「因信耶穌基督而來的應許」表示「信耶穌基督」是個客觀的原則，應許是根據這原則而賜下的；「相信」是在主觀經歷中領受應許的方法。[22] 在該節如此清晰的申述底下，本節不能解為普救論的宣告。本章第二十三節是決定性的：猶太人可再被接到橄欖樹上，**如果他們放棄他們的不信**；可見保羅並無「不信亦可得救」的思想。[23] 誠然，有釋經者認為這兩節之間有一重要的分別：該節（加三 22）的文理是論因信稱義的，該節提到應許要賜給「相信的人」；本節則在論及神全權的憐憫，祂要憐憫「所有的人」。其實很難同時強調人的信心和神的全能。[24] **可是**，上文曾經指出，「憐憫」和「恩典」幾乎是同義詞，「蒙憐憫」等於接受因信稱義的恩典。[25] 故此，這反對理由不能成立。（三）上文已經辯證，要得救的「全以色列」（26a）並不包括每一個曾活在世上的以色列人；「外國人的滿數」（25d）也不包括每一個曾活在世上的外邦人。[26] 後者所指的只包括信了主的外邦人，因而排除沒有聽過福音或聽而不信的許許多多的外邦人。[27]（四）雖然五章十八、十九節提到基督之死的功效是及於普世的，但是該二節並不支持普救論。[28] **總言之**，保羅在本節所教導的完全不是每一個人都要得救這種「個人普救論」，而是猶太人和外邦人

22　這解釋假定 ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ 是連於隨後的動詞 δοθῇ（不是連於在前的名詞「應許」），但為了強調之故而被放在動詞之前。參《真理》227；Fung, *Galatians* 165.

23　依次見：Marshall, *Kept by Power* 105; Wright, 'Universalism' 56*b*.

24　Räisänen, 'Romans 9' 241.

25　見十一 30～31 註釋「第三十節」的討論之下第二段末部分（上面 666）。

26　依次參：十一 26a 註釋「第二個問題」之討論（上面 621-30，尤其是 623）；十一 25c～26a 註釋「第二子句（25d）」之討論第三段起（613-18，尤其是 617-18）。

27　Cf. Bell 152. 只是作者論證的路線與筆者不同：他的路線是，雖然「全以色列」十分可能指每一時代的每個猶太人（參上面 623 註 25 及所屬正文），「外邦人的滿數」不能作類似的解釋。

28　參《羅》2.159-63（尤其是 160）、167-68。

一同蒙神憐憫這種「救恩平等論」。[29] 如虞格仁所言，「在人的方面，不論是猶太人或外邦人，只有不順服；在神的方面則有憐憫，同樣對猶太人和外邦人。」[30]

猶太人和外邦人一同蒙神憐憫，是在甚麼時候呢？這問題和「全以色列」於何時得救有關聯。例如，穆爾認為外邦人蒙憐憫是在現今這時期（30 節），猶太人蒙憐憫則有少數人是在現今，大量的人是在世界的結束（31 節）；這符合他對「全以色列」將於何時得救的看法：以色列的得救與基督在榮耀中再臨緊密地相連。[31] 配合著上文對多處有關經文的理解，**筆者對這問題的回答如下**：（一）**外邦人**蒙神憐憫，是在基督首次降臨和祂的榮耀再臨之間的這段時期。保羅明說他們已「蒙了憐憫」（30 節），因為有很多外邦人已獲得了「因信而得的義」（九 30），他們已因信被接在好橄欖樹上（十一 17、20）；保羅預期，繼續會有更多的外邦人聽信福音，直到「外國人的滿數都進了來」（25d），那時以色列的硬心將要被除去，福音繼續被傳揚，因而外邦人亦會繼續藉著聽信福音而蒙神憐憫。（二）至於**以色列**，保羅說暫時只有少數的猶太餘民因信而蒙了憐憫（5 節、7b），其餘的因不信而從樹上被折下（20a），因不信而被神使之屬靈硬化（7c）。雖然如此，即使在以色列的硬心被除去之前，保羅仍然預期他在外邦人中間的傳福音工

---

29 參較 Moo II 1149*b*; 作者拿來作對比的是 'individual universalism' 和 'national universalism'. Johnson（'Romans 9-11' 222）認為，本節（神公平地對待猶太人和外邦人）與 29 節（神忠於祂立約賜給以色列的應許）之間存有張力。可是，按上文對 29 節的理解，神選召以色列作祂的子民並不表示所有的以色列人都會得救（見十一 29 註釋末段），因此，作者所看出來的張力其實並不存在。（亦參 34 註 35 之〔2〕〔上面 662-63〕。）較可取的是 Manson 948*a* (§824e) 的見解：這兩節是保羅解釋以色列之歷史的基礎性原則（'foundation principles'）。

30 Nygren 408.

31 Moo III 713. 參十一 26a 註釋註 63（上面 631）。

作會間接導致一些以色列人得救（13～14 節），[32] 他們被外邦人歸主的事實激起羨妒之心，效法他們歸信基督（11c）；無論何時有猶太人因聽信福音而求告主名，他們便得救（十 8～13）。及至「外國人的滿數都進了來」（十一 25d），猶太人的硬心便被除去，有更多的猶太人有聽信福音而得救的機會，他們被外邦人歸主的事實激起羨妒之心起而效法（11c），他們因信而被接到橄欖樹上（23～24 節），他們的歸主為外邦世界帶來前所未有的福澤（12、15 節）。（三）就是這樣，信主的猶太人和信主的外邦人一同蒙神憐憫，至終一同有分於末日的、完全的救恩。至於這末日的救恩準確地何時顯現，亦即是神的整個救恩計畫何時最後完成，保羅並沒有告訴我們；也許，像基督將於何時再來一樣，這事「惟有父知道」（可十三 32 ‖ 太二十四 36）。[33]

十一 25～32：總結 這一小段可說是第九至十一章這一大段之論證的摘要：大部分的以色列人不接受福音，引起了神是否信實的問題，而保羅對這問題所提供的答案，其主旨就是訴諸神的救恩計畫，在這計畫裏面，猶太人與外邦人有平等的地位。在本段，保羅就是以關乎「全以色列都要得救」的「奧祕」（25～26a），加上支持這命題的聖經引句（26b～27 節）和進一步的支持及解釋（28～32 節），來結束「以色列的不信與神的信實」這整個問題的討論。[1] 最後三節尤其重要：（一）第三十、三十一節十分特別的構造[2] 提示，保羅將這兩節看得特別重要，加上末節，其中四次提到「不順服」（30a、b、31a、32a）和「蒙 憐 憫」（30b、31b〔二 次〕、32b）。如上文所指出，就救恩歷史而論，「憐憫」與因信稱義的恩典幾乎

32 參十一 14 註釋註 13 第二段（上面 537）。

33 Cf. Holwerda, 'Future' 173-75.

1 依次參：上面 27-34（尤其是 32-34）；652-53 一段。

2 參十一 30～31 註釋第二段（上面 664-65）。

同義；[3]這樣，如凱撒曼所強調，這幾節再次申述了因信稱義之理，這「蒙神的憐憫而得救」／「因信稱義」的原則同樣斷定救恩歷史的過程及其結束，並將以色列的命運連於外邦人的命運。這幾章在實質上已多次宣告神「稱不虔敬的人為義」（四5，新譯），[4]這個主題如今顯出為在這一大段裏佔著支配性的地位。[5]（二）第三十二節是這一大段之論證的結束和高潮，而饒有意義的是，這一節跟保羅較早時在加拉太書三章二十二節的陳述很相似：該節說，「聖經把所有的人都圈〔思高：禁錮〕在罪中，好把那因信耶穌基督而來的應許，賜給相信的人」（新譯）——那應許主要是指因信稱義的應許；[6]本節則說，神將所有的人禁錮在不順服之中，為要憐憫所有的人。兩節的平行顯示，就如本節的「不順服」對應著該節的

---

3 同十一32註釋註25（上面681）。Cf. Käsemann 316: 'Mercy represents the equivalent of justification in salvation history'. R. Bultmann（*TDNT* 2.484）指出，在本書裏，保羅只有在那些與救恩歷史有關的經文裏才提到神的憐憫（動詞／名詞：九15〔二次〕、16、18，十一30、31、32／九23，十一31，十五9）。神的憐憫就是祂在基督裏的、救恩歷史中的末世性舉動（'God's ἔλεος is His eschatological act in salvation history in Christ'），如多三5以教義的形式所表明的——「他……救了我們，並不是由於我們所行的義，而是照著他的憐憫」。

4 參：九23～26、30、33，十3～4、6～13、20，十一5～6、17、20、22～24、26～27。

5 Käsemann 314. 作者又認為，28～32節可視為透過25～26a那個命題與稱義之理的關聯，來闡釋及確立那個命題（312）。

6 （1）加三22的「應許」，若按上文18節來解釋，是指亞伯拉罕要得地為業的應許，按其屬靈的意義，即是指人被神接納及由此而來的一切福氣；但若按14節——「亞伯拉罕的福」是6～9節所說的因信稱義之福——來解釋，22節的應許乃指（按照亞伯拉罕稱義的樣式）因信稱義並領受聖靈的應許。因此，22節的「應許」若不是單指因信稱義，至少也主要是關乎因信稱義的。（2）22節與21節之間的邏輯關係也支持這解釋：律法不能把義給人（21節），它實際上的作用是把所有的人都關在罪的監牢裏，為要使人可以藉信領受應許（22節）；由此可見，22節所提及的應許是關乎21節所提及的「義」，後者指被神接納。參《真理》212-13、224-25、227；Fung, *Galatians* 151-52, 162-63, 165.

「罪」，[7] 照樣，本節的蒙憐憫對應著該節的領受應許：神在這裏同樣向猶太人和外邦人所施的憐憫，可合理地解釋為根據他們的信心而稱他們為義的恩典。[8] 由此看來，因信稱義不但是救恩歷史的鑰匙，是運行於救恩歷史的整個過程中的原則，因信稱義也是救恩歷史的**目標**：在神的安排之下，救恩歷史的整個目的就是要猶太人和外邦人可以同蒙憐憫，即是同樣領受因信稱義的恩典。

7　Cf. R. Bultmann, *TDNT* 6.11: 名詞 ἀπείθεια, 像動詞 ἀπειθέω 一樣，指對神的不順服，即是罪。將羅十一 32 和加三 22 比較，即可清楚看見這一點。

8　Käsemann 317 稱 32 節為 'the concentrated expression of the Pauline doctrine of justification in its deepest paradox',「『以其最吊詭之形式出現的、保羅的稱義之理』濃縮的表達」。Cf. Wilckens 2.262-63; 作者認為，本節的「不順服」總結了一 18～三 20，「憐憫」則總結了三 21～五 11；吊詭性的救恩歷史就是「神稱不虔敬的人為義」在其中發生的範疇，而「神稱不虔敬的人為義」就是救恩歷史的「法則」。

五　結束上文的讚頌（十一 33～36）

33 深哉， 神豐富的智慧和知識！

他的判斷何其難測！

他的蹤跡何其難尋！

34 誰知道主的心？

誰作過他的謀士呢？

35 誰是先給了他，

使他後來償還呢？

36 因為萬有都是本於他，倚靠他，歸於他。

願榮耀歸給他，直到永遠。阿們！[1]

本段在原文以「啊」字（思高）開始。此字在這裏是用作感嘆詞（不是呼格語），[1]表達貫徹整句（或整段）的十分強烈的情緒。[2]保羅對神的讚嘆與上文的關係至少有三種解釋：（一）引起保羅發出讚美的，是第一至十一章（一 16～十一 32）的偉大的真理；不單神和以色列的交往，而且神和全人類的交往，都是不可測量的，都彰顯祂對祂的選民的正義和憐憫；這幾節是該十一章的整個論證之結束。[3]（二）本段只是第九至十一章的結束：本段的焦點是在神

1　這排列法取自 Fitzmyer II 632. 新和把第八行分為兩行；這做法並不合適，因其中的三個介詞片語顯然是一氣呵成的。Nestle-Aland 則把首行分為兩行，其效果是使頭五行（33～34a）都以 ου/οῦ 音結尾（押韻）。Dunn 2.697 採此排列法，但是仍稱此段為一「九行的詩」（702）。

1　BAGD 895（s.v. ὦ, 3 a）用 ὦ 這形式（但聲明亦可寫成 ὤ）；BDF §146(2) 則用後者，因作者認為不應忽視傳統（即古典希臘文）的區別：ὦ 是呼格語，ὤ 是感嘆詞。Wallace 60 n.87 也指出，ὦ 是與呼格字連著用的，ὤ 則通常與主格字連著用；但作者仍然印出 ὦ 這形式（參較九 20 註釋註 2）（上面 180）。Cranfield 2.589 指出，這是新約以 ὦ 字引介感嘆語的唯一例子。

2　BDF §146(2). Cf. Morris 472 n.142.

3　依次見：Stott 311 (cf. 309); Fitzmyer II 633; 及 Bruce 211; Byrne 284, 358. 採立場（一）的釋經者還有：Dahl, *Paul* 157; Ellison 27 (as cited in Johnson 121); Knox 578.

（聖父）的身上，這事實與這三章的著重點（複數）十分吻合；這三章以「以色列的問題」開始，進而討論神的揀選與以色列的不信及被棄的關係，最後則解釋神如何安排救恩歷史，使以色列和外邦人同蒙神的憐憫（十一 32 是全三章的高潮），而本段就是由這高潮引發的，因而是直接地連於這三章的主題。[4]（三）本段「可以說是〔這三章〕的結論，但是也可以說是從第一章開始，整個羅馬書對救恩的教義的結論」；本段「一方面是總結了羅馬書整個前段關於神的全盤救恩的討論；另一方面也是回應著第九至十一章所講的」。[5] **筆者認為**，保羅的讚嘆是直接由第三十二節引發的，而該節是第九至十一章的高潮，因而本段**主要**是這三章的結束；不過，由於十二章一節明顯地開始本書的另一大段，因而這幾節可視為在這**次要**的意義上同時結束全書到此為止（一 16～十一 32）的論證。

這幾節通常被稱為一首讚美詩，因其詩的性質是顯而易見的，但巴拉克認為本段的性質較多屬結束的讚頌；[6] 兩種見解不必互相排

4　依次見：Moo III 740 n.1; 及 Murray 2.105（cf. Schreiner 632）。（二）是多數釋經者所採的立場：so also, e.g., Cranfield 2.589; Morris 427.

5　依次見：鮑 2.92；李保羅 2.177。

6　依次見（例如）：Bornkamm, *Experience* 105; Michel 359, 360; Cranfield 2.589; Dunn 2.698; Moo III 740; Byrne 284, 358; Gruenler 949*b*; Lo II 396; 及 Black 164. Schlier 344 也是認為，很難稱本段為一首詩，更不能稱它為傳統的詩。Johnson 164-74 則力辯，保羅引用了這首傳統的、來自猶太人會堂的「智慧之詩」，因為關乎神拯救以色列及外邦人的奧祕，乃是神的智慧的主要部分（164, 172; 理由撮要見 Johnson, 'Wisdom' 274 with n.34; 'Romans 9-11: Rethinking' 352-53 n.3）。較多的釋經者認為，並無夠強的理由使我們不得不認為本段並非保羅的原作（例如：雖然 ἀνεξεραύνητος 在保羅書信〔事實上在整本新約〕出現僅此一次（33 節），但同字根的動詞 ἐραυνάω 見於八 27；林前二 10）；保羅有能力寫出極有辭令果效的文字（例如：八 31～39，十一 28～30；林前一 18～25，十三 1～13）；因此，本段較宜視為保羅之作，只是他自由地引用了舊約及借用了不同來源（聖經以外的啟示文學、希臘化運動時期的猶太教、由後者所傳遞的斯多亞主義等）的詞彙（so, e.g., Cranfield 2.589; Byrne 358-59）。Dunn 2.698 指出，保羅在處理哥林多教會的問題時所用的一些言語，在本段找到回響（βάθος: 林前二 10；σοφία〔羅僅此一次〕：林前十七次，林後一

斥，而可合併起來：本段是結束上文的讚頌，其中包含顯著的詩體特色。如上面的經文排列法所示，本段的九行自然地分為三部分：頭三行（33節）是感嘆語，隨後四行（34～35節）是一連串的辭令式問句，最後兩行（36節）是宣告和讚頌。[7] 釋經者多認為，本段另外三次用了「三組合」：（1）第一行的三個名詞（豐富、智慧、知識）、（2）第四至七行的三個問句、（3）第八行的三個介詞片語。[8]

十一33　「深哉，　神豐富的智慧和知識！
他的判斷何其難測！
他的蹤跡何其難尋！」

第一行（33a）有兩種譯法：（甲）將「豐富」連於在前的「深」字，二字合成一個意思，而隨後的「智慧」和「知識」則屬於這「極深……之豐富」（呂譯）之下，得出的意思便如上引的譯文（當代同），或是「〔神〕的上智和知識是多麼豐富，多麼深奧！」（金譯）。[1]（乙）把名詞「豐富」視為與隨後的「智慧」和「知識」同等，三個名詞同屬於在前的名詞「深」字之下，得出的意思即是：「上帝的豐富、智慧和知識，是多麼的高深啊！」（新譯）。[2]

次；γνῶσις：林前十次，林後六次；林前二16 ‖ 羅十一34；林前八6 ‖ 羅十一36a）；這事實支持本段為保羅原作之說。

7　Fitzmyer II 633; cf. Schlier 345; Johnson 164-65.

8　So, e.g., Michel 362; Johnson 165; Dunn 2.698; Byrne 358; Moo III 740 n.3; 鮑 2.93。李保羅 2.166 加上（4）33節的三個感嘆語；但是嚴格地說，33節只有兩個感嘆語，分別以 ὢ βάθος 和 ὡς ἀνεξηραύνητα 開始（cf. Schlier 345）。

1　即是將首個 καί 字看為與第二個相關，καὶ . . . καί = 'both . . . and': KJV, NKJV, NAS; cf. NIV; Bruce 211.

2　參思高：「天主的富饒、上智和知識，是多麼高深！」即是將首個 καί 字視為連詞（= 'and'）。So also RSV, NEB, TEV, NRSV, CEV; Louw 1 §29 (1). πλούτου, σοφίας, γνώσεως 皆為「內容所有格」（Wallace 94）；三字皆無冠詞，因為是抽象名詞（250 with 249）。

史銳拿提出以下理由支持（甲）：（1）「極深的富饒」是一種強調的說法，以表達所形容的素質之無法量度。[3]（2）「豐富」並不是與「智慧」和「知識」同一性質的，（3）將三者視為平行，引起「豐富」是指甚麼的問題。事實上，保羅在別處從沒有單以這詞（即是不加上所有格的字來形容此詞）來指神的救恩之豐富。「神的智慧和知識之豐富極深」這講法的意思十分清晰，但「神的富饒極深」是甚麼意思呢？[4] 可是，（1）將「豐富」與隨後的兩個名詞分開，使這一行的兩個連詞獲得「不但……而且」之意（見上面註1），即是所論的不但是神的智慧的「極深的富饒」，也是神的知識的「極深的富饒」；換句話說，「智慧」和「知識」應是可以清楚區別的兩個項目。但史銳拿本身就認為，二詞的意思重疊，不應將二者明晰地區分。[5] 由此看來，第一個連詞很可能並不是與第二個一起構成一對相關詞，而是簡單的「和」字，它把「豐富」與「智慧」連起來，就如第二個連詞將「智慧」與「知識」連起來一樣。（2）莫理斯認為，若把「豐富」解為指神的憐憫和恩典之豐富，這詞便可合適地與「智慧」和「知識」並列。[6]（3）雖然保羅將「豐富」一詞用在神的身上時多數加上所有格的形容詞語，[7] 但至少有兩

3　參 LXX 箴十八 13：ὅταν ἔλθῃ ἀσεβὴς εἰς βάθος κακῶν. 'When an ungodly man comes into a depth of evils' (LXE). 同理，本節的 βάθος πλούτου 可解為 'a [the] depth of wealth'. 參較下面註 12。

4　Schreiner 632-33. 有兩份古卷省略首個 καί 字；Schreiner 638 認為這省略構成支持（甲）的早期證據。Dunn 2.697 則認為，這省略可能是由於抄寫員假定了保羅的意思是（甲）；若是這樣，這省略也可用來支持（乙），因它表示，若保羅的意思是（甲），則這個 καί 字是多餘的。Morris 427-28 認為，到頭來（甲）和（乙）都是可容許的。

5　Schreiner 633.

6　Morris 427.

7　羅二 4（參《羅》1.345 註 6），九 23（「他的榮耀」的豐富；參九 22～23 註釋註 73 所屬正文該段〔上面 210-12〕）；弗一 7／二 7（「他的恩典」的／極大的豐富），三 16（「他的榮耀」的豐富）；西一 27（「這奧祕的榮耀」之豐富）。

次不是這樣：一次提到「基督那測不透的豐富」（弗三8），減去形容詞「測不透的」，其基本結構只是「基督的豐富」；另一次提到神會「在基督耶穌的範疇裏」「按著祂……的豐富」（當聖）「榮耀地、豐富地、以能彰顯上帝的榮耀的方式」供給信徒一切的需要（腓四19），[8]這裏的基本結構也只是「祂〔神〕的豐富」。在這兩次的事實底下，保羅在本節的用意是說「神的『豐富、智慧和知識』之深」是大有可能的，且（鑑於上述的〔1〕）是原文較自然的理解。至於「豐富」一詞在這裏所指的是甚麼，答案是不難找到的（見再下一段之〔二〕）。

基於上一段的討論，筆者贊同多數釋經者採納的理解，即是（乙）。[9] 在這前提下，有認為第四至七行的三個辭令式問句（34a、34b、35 節）以相反的次序回應了第一行的三個項目：神的富饒極深，沒有人先給祂甚麼，然後等祂償還；神的智慧極深，無人曾作祂的謀士；神的知識極深，沒有人知道祂的心意。[10] 另有將

---

8 將此節原文的三個介詞片語（ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κατὰ τὸ πλοῦτος αὐτοῦ, ἐν δόξῃ）如此分開來解釋，詳參《腓》494-96；參十12 註釋註 15 及所屬正文（上面 396-97）。

9 E.g., Bornkamm, *Experience* 110 n.7; SH 339; Barrett 210; Käsemann 319; Schlier 345; Cranfield 2.589; Moo III 741 n.7; Wilckens 2.269; U. Wilckens, *TDNT* 7.518; 鮑 2.93。Stott 310 認為這一行提到兩樣東西（神的富饒和神的智慧）與下文的做法平行——神的判斷和神的蹤跡（33b）、神的啟示（34 節）和神的恩賜（35 節）；這種平行支持（乙）。Dunn 2.698 說第一行的三個名詞是附屬於「深」字的（=〔乙〕，參 697 的譯文），但稍後（702）卻說這裏讚揚的是 'the inexhaustibility of God's riches both of his wisdom and of his knowledge'（=〔甲〕，參上面註 1）。

10 Cf., e.g., Bornkamm, *Experience* 107; Johnson 165; U. Wilckens, *TDNT* 7.518; Wilckens 2.269; Dunn 2.698; Fitzmyer II 634; Byrne 359; Motyer 162; Giblin, *Hope* 310; Jewett, 'Numerical Sequences in Romans' 240; Harvey, 'Romans' 135. 最後一位承認，33 節的三個項目與 34～35 節的三個問句在字詞上的聯繫是微薄的，而且不能肯定這種交叉式排列法對聽者有多明顯。Cranfield 2.590 n.4 則認為 Wilckens 的看法太過牽強，說服力不大。Schreiner 633 表示同意，並且提出三點反對理由：（1）「豐富」並不是與「智慧和知識」分開的、神的另一個屬性；（2）33b～c 將 33a 和 34～35 節隔開，這給「後二節是解釋 33a」之說扣上問號；（3）「知慧」和「知識」不應區別。筆者同意後面兩點；但是關於第一點，見上一段的討論。

第三個問句（甲'）連於神的「豐富」（甲），又將第一、二個問句（合起來＝乙'）連於神的「智慧和知識」（乙），仍是交叉式排列法（甲乙乙'甲'）。[11] 後者比前者可取，因「智慧和知識」可能只是表達一個（不是兩個）意思（見下段）。不過，即使是後者也是不能確定的，因為所看出的排列法不能容納第二、三兩行（33b～c）。

無論如何，（一）「深」字表達淵深（金譯：「深奧」）和極度之意。[12]（二）神的「豐富」有解為主要指第二十五至二十七節所揭露的「奧祕」（參：西一27；弗三8），[13] 理論上亦可籠統地指神無盡的資源（參：腓四 19）；但是，在「『他〔神〕的榮耀』的豐富」（九 23）、主耶穌「豐豐富富的恩待一切呼求他的人」（十12，呂譯），[14] 以及「『他〔神〕的恩典』的極大的豐富」（弗二7，參一 7）等詞語的提示下，本節的「豐富」很可能特指神救贖性的恩典和憐憫，是同樣地及於猶太人和外邦人的（參 31、32 節，12節）。[15] 若把（三）「智慧」和（四）「知識」（二 20）分開來解釋，有認為「知識」是指直覺地明白真理，「智慧」則加上推理的能力以及對各項真理彼此的關係之了解；[16] 或是將「智慧」解為神構思並完成祂的救恩計畫的智慧（參：林前一 21、24；弗三

11　Munck 142.

12　Cranfield 2.589 ('profundity and immensity'); cited with approval by Dunn 2.699. Cf. LN 78.22: 'how exceedingly great'. SH 339 則認為「深」意即「不能窮盡」，並引 LXX 箴十八 3——βάθος κακῶν = 'evils to which there is no bottom'（參較上面註 3）——作比較。βάθος 已在八 39 出現一次；參《羅》2.792 註 37。Cf. also J. Blunck, *DNTT* 2.198.

13　Dunn 2.699.

14　參上面 210-12 一段，十 12 註釋第四段（395-97）。

15　Cranfield 2.589; Moo III 741; 鮑 2.93。Byrne 359 解為指神的拯救能力之豐富，透過「恩典〔的〕格外地滿溢」（五 20，呂譯），這能力足以將人類被綑於「不順服」和罪之下的情況逆轉了過來。Johnson 171-72 指出，本節的「神的豐富」可理解為與羅馬書上文所討論過的一樣（129）。

16　Lightfoot, *Colossians* 174*a*; cf. SH 339-40.

10），[17] 或特指第二十五至二十七節之「奧祕」所表明的智慧（即是把猶太人所預期的救恩「程序」逆轉過來的智慧），[18] 將「知識」解為指神的揀選（參：林前八 3；加四 9）或預知（羅八 29，十一 2），或「是指從起初祂就知道這一切救贖計畫的成果」。[19] 不過，筆者認為不宜將二詞如此明確地區別，理由有二：（1）「智慧」和「知識」是自然的伙伴（參：林前十二 8；西二 3），在猶太傳統中經常並列。[20]（2）歌羅西書二章三節說，在基督裏面「蘊藏著智慧和知識的一切寶藏」（思高）；不但「智慧和知識」連著出現（如在本節），而且二者是形容「寶藏」的，就如二詞在本節與「豐富」相連。再者，二詞在該節的原文是同屬一個冠詞之下，表示二詞被視為幾乎構成一個單元。[21] 這就有力地提示，本節所說的、神的「智慧和知識」應視為表達一個意思，所指的就是神在祂（要叫猶太人和外邦人同蒙憐憫）的救恩計畫裏（包括這計畫的實行）所彰顯的智慧。[22]

---

17 Cranfield 2.589; cf. Moo III 741.

18 依次見：Dunn 2.699; Byrne 359.

19 依次見：（1）R. Bultmann, *TDNT* 1.706-7; U. Wilckens, *TDNT* 7.518; Wilckens 2.269; Cranfield 2.259-60; Schlier 345-46; Byrne 359; Moo III 741-42; Bornkamm, *Experience* 107;（2）Dunn 2.699; Fitzmyer II 634;（3）鮑 2.93（引句出處）。俄利根（see Bray 303*b*）的解釋並無可取：'the height of riches' 指父神，萬物是從祂而來；'the height of wisdom' 指基督，祂是神的智慧；'the depth of knowledge' 指聖靈，祂知道神的深奧之事。

20 參：LXX 箴二 6，八 10～11、12，三十 3；傳一 16、17、18，二 21、26，七 12，九 10；賽十一 2；但一 4（狄奧多田版本）；次經所羅門智慧書十 9～10；傳道經一 18～19，二十一 18。偽經馬加比肆書一 16 將智慧定義為「對屬天的和人的事情以及這些事的原因」之知識。

21 Cf. O'Brien, *Colossians* 95; Lohse, *Colossians* 82*b*.

22 Cf. Schreiner 633-34（亦參上面註 5 及所屬正文。只是作者仍然認為，「知識」指神決定所發生的一切事情）。Moo II 1149*b*-50*a*（有別於上面註 17、19）也是認為「神的智慧和知識」（這樣合起來）特指神所啟示的、祂在基督裏的計畫（弗三 5、10；西二 3），這些計畫在一牽涉猶太人和外邦人的歷史過程中正被實行出來。

在第二行（33b），開首的「何其」或「多麼」（新譯）引介了本節的第二個感歎語。[23]（一）「判斷」（呂譯、當代、新譯同）／「決斷」（思高、現中、金譯）[24] 的原文（複數）在這裏不是指神的「審判」（五 16）、祂「定罪」的判決（二 2、3，三 8）或隨後的「刑罰」（十三 2）。有認為所指的是神的決定的執行，[25] 但是鑑於保羅的思路是從「決斷」進到下一行的「蹤跡」，前者的意思較可能是「祂的計劃、企圖、本意」，包括如何執行祂的救恩計畫的決定。[26]（二）「難測」原文[27] 在希臘文聖經出現僅此一次，[28] 其根本的字就是在八章二十七節譯為「鑒察」的那個字，[29] 意即「探索」（林前二 10，呂譯）、「調查、查究、搜尋」；本節的複合形容詞意即「不能探索」（呂譯）、「不可測量」（思高、金譯）。

在第三行（33c），（一）「蹤跡」原文（複數）作「道路」（思高、現中、新譯），[30] 在這裏所指的不是神命令人所走的道路

---

23 參十一 33-36 註釋引言註 8 末（上面 688）。McKay §11.2.4 指出，雖然新約裏仍有用 ὡς 表達感歎（如在本節），但多數是用 πόσος 和 πῶς, 表明了這些感歎語與問句何等接近。

24 Cf. KJV, RSV, NIV, NKJV, NRSV, NAS ('judgments') / TEV, CEV ('decisions'). LN 30.110 同時列出兩個意思。κρίμα 已在上文出現四次（見下文）；參《羅》1.343 註 8。

25 這是希伯來文 מִשְׁפָּט 一字其中的一個意思，例如：賽二十六 8、9（BDB 1048*b* [s.v. 1 f]: 'execution of judgment'）；不過，LXX 在該二節所用的字依次為 κρίσις 和 πρόσταγμα. Cf. Cranfield 2.590; Byrne 360. 另一些釋經者將 κρίματα 解為指神的審判之決定或舉動（cf. F. Büchsel, *TDNT* 3.942; Murray 2.106），包括神對以色列的審判，此審判導致恩典（G. Delling, *TDNT* 1.357）。

26 依次見：魏司道 313；Moo III 742（'his "executive" decisions', 有別於 'God's judicial decisions'）。

27 ἀνεξεραύνητος——這是希臘化運動時期之通用希臘語將古典希臘文 ἀνεξερεύνητος 的 ευ 改為 αυ 而得的形式（cf. BAGD 65 [s.v.]; BDF §30[4]）——得自 α-privative + ἐκ + ἐραυνάω. Cf. *EDNT* 1.97*a*; Morris 428 n.145; 鮑 2.94 註 275。英譯本多作 'unsearchable'（KJV, RSV, NEB, NIV, NKJV, NRSV, NAS）。

28 但在辛馬庫（Symmachus）版本中亦見於箴二十五 3 及耶十七 9（SH 340; Cranfield 2.590 n.2; Dunn 2.699）。

29 ἐραυνάω, 見上面註 27；參《羅》2.710 註 5 及所屬正文。

30 ὁδός, 參《帖前》262。

（如在〔例如〕來三 10；[31] 參：創十八 19；申二十六 17；詩八十一 13〔七十士譯本八十 14〕），而是神用以成就祂的計畫的方法，即是祂的作為（參〔例如〕：伯二十六 14；詩七十七 19〔七十六 20〕；賽五十五 8～9；啟十五 3）。[32]（二）「難尋」原文[33] 在七十士譯本出現三次；[34] 在新約另外出現一次，指基督那「測不透」的豐富（弗三 8）。這複合形容詞包含「腳蹤」（四 12）之意，[35] 因而所提示的字面意義是「找不到蹤跡」、[36]「無法追尋」，從而得「難以瞭解」、「不可了解」的比喻性意義。[37]

綜合本節，保羅的意思似乎是這樣：神救贖性的恩典和憐憫極其豐富，祂的救恩計畫所彰顯的智慧十分高深；祂的救恩計畫不能探索，祂成就救恩的方法無法追尋，兩者同樣是深奧難明的。有釋經者認為，藉著這樣訴諸神的計畫和作為，保羅提醒他的讀者，人

---

31 參《來》1.230-31 的討論。

32 Cf. Cranfield 2.590; G. Ebel, *DNTT* 3.940; 魏司道 313。E. Peterson（*TDNT* 1.358）認為，ἀνεξιχνίαστος（見下註）必須和神的計畫（οἰκονομία, 弗一 10，三 9）連起來。

33 ἀνεξιχνίαστος, 得自 α-privative + ἐκ + ἴχνος. Cf. *EDNT* 1.97*b*; Morris 428 n.145; 鮑 2.94 註 275。

34 提幔人以利法稱頌神說，「他所作的大事，高深莫測」（伯五 9，思高），即是使「我們無從了解」（現中）；約伯重複此語（九 10）；以利戶則指出，神「充份瞭解高深莫測之事」（三十四 24〔MT 及譯本不同〕）。另外，偽經所羅門頌歌十二 6 將神所應許的憐憫描寫為「無法量度和深不可測」（ἀμέτρητον καὶ ἀνεξιχνίαστον）。Dunn 2.703 認為，33b～c 似乎是約伯記一些標誌性的主題之回響——698 列出：「智慧」（參：伯二十八）、κρίμα（四十 8）、ἀνεξιχνίαστος/ἐξιχνιάζω（五 9，九 10，三十四 24／十三 9，二十八 27）、神的「道路」（二十六 14）——33b～35 節原先的靈感大有可能是由默想該書而來的。

35 ἴχνος, 見上面註 33；參《羅》1.603 註 9。

36 精華 500。參呂譯：「追蹤不盡」；思高、金譯：「不可探察」；KJV, NKJV: 'past finding out'; NIV: 'beyond tracing out'; NEB: 'untraceable'. 留意 LXX 伯十一 7：ἦ ἴχνος κυρίου εὑρήσεις...；「你會〔能〕找到主的蹤跡嗎？」

37 參以下的英譯法：'unfathomable' (NAS), 'inscrutable' (RSV, NRSV), 'incomprehensible' (BAGD 65, s.v.). LN 32.24 with n.8 將 ἀνεξεραύνητος 和 ἀνεξιχνίαστος 視為同義詞，二者的意思都是「不可了解」。

類在神面前應當謙卑，不用再提出問題或異議了（參九 20）；這是保羅結束討論的方法。[38] 不過，這很可能並不是保羅這結束的讚頌之用意。不錯，單就這讚頌本身而論，其主旨確是，神的計畫和作為是遠超乎人的理解能力，但這讚頌並非存在於真空狀態中，而是對上文的論證之高潮（32 節）的回應，因而必須按照文理來了解。保羅在這幾章討論了以色列的不信所引起的問題，包括以色列的不信與神的信實的關係，以及不信的以色列在神的救恩計畫中的地位；特別是關於以色列的未來，保羅聲言他領受了從神而來的啟示，得知神的「奧祕」（25c～26a），而且他把這奧祕鄭重地告訴外邦基督徒讀者，為要叫他們以正確的態度看自己和看不信的猶太人（25a～b、17～24 節）。此外，保羅在另一處清楚教導，在基督裏，藉著聖靈，信徒得以知道「從前所隱藏、神奧祕的智慧」（林前二 6～16〔7 節〕）。**由此看來**，推動保羅在這裏對神發出讚頌的，也許不是神高深莫測的智慧和作為本身，而是因祂已將人本身不能探索、無法追尋、難以理解的、祂的計畫和作為啟示給屬祂的人，儘管這啟示只是有限度的。[39] 以頌讚回應神的啟示，在猶太文獻另有不少例子。[40]

十一 34　「誰知道主的心？
誰作過他的謀士呢？」

十一 35　「誰是先給了他，
使他後來償還呢？」

38　Aageson, 'Scripture in Romans 9-11' 285-86.

39　Sandnes, 'Rom 11:25-36' 175; Moo III 740; Forster & Marston, *Strategy* 294 n.99 (continued); cf. Käsemann 320; Johnson 173. Gaston（'Misstep' 320）也是認為，這頌讚並不是絕望的呼喊——只有神能明白這些事；而是深切的感恩，因為神已使保羅能夠明白。亦參十一 34～35 註釋首段。

40　Cf. Sandnes, art. cit. 175-76. 作者舉出的例子包括：但二 19～23；偽經以諾書上卷二十二 14，二十五 7，二十七 5，三十六 4，三十九 9～11，九十 40；巴錄貳書七十五 1～5（回應天使在五十五～七十四對作者的啟示）。

第三十四節開首原文有「因為」一詞：[1] 保羅現在援引聖經來證實上一節（特別是33a）的話；神的智慧超越一切（34節），祂全然自足，無人能成為祂的債主（35節）。[2] 第四、五兩行（34a、b）引自七十士譯本的以賽亞書四十章十三節，保羅省略了該節的末句；[3] 此節亦引於哥林多前書二章十六節，後者省略了原來的第二句，而只引用了首末兩句：「誰曾知道主的心意，能夠指教他呢？」（新譯）。[4] 但該處在引句之後，保羅隨即宣稱：「可是我們〔現中：屬聖靈的人〕有基督的心意」（思高）。本節與該節的思想並無衝突，反而十分相似：該節及其文理表明，除了神的靈，誰也不能明白神的事（11 節），「但是，上帝藉著他的靈把他的奧祕啟示〔了〕我們」（10 節，現中）；照樣在本節，沒有人本身具備足夠的智慧和知識，可以「知道主的心思」（呂譯），即是明白神的救恩計畫，[5] 更遑論充當祂的「參謀／顧問」（呂譯、新譯／思高、當代、金譯），[6] 在救恩歷史的計畫和執行上「替他出主意」（現

---

1 γάρ = 'For' (KJV, RSV, NKJV, NRSV, NAS).

2 Cranfield 2.590-91; cf. I. H. Marshall, *DNTT* 1.363.

3 ὃς συμβιβᾷ αὐτόν. 除此以外，保羅只是以 ἢ 取代了 καί 字，並將 αὐτοῦ σύμβουλος 二字的次序倒轉。

4 保羅以 συμβιβάσει 取代 LXX 的 συμβιβᾷ（前者只是後者的另一個形式）。Hanson（*Studies* 148）認為，保羅這兩次使用該節的方法，一方面說明了他在處理舊約經文上的彈性（一次省略末句，另一次則省略第二句），另一方面也說明了他忠於原句（沒有修改經文）。按 Lim（*Scripture* 160）的解釋，33～36 節是保羅之前的一篇頌讚，取自賽四十 13 的引文省略了末句，也許是為要使三個以「誰」字開始的辭令式問句不受干擾。可是，這辭令式的考慮大可以是保羅將末句省略的原因。

5 Cf. G. Harder, *DNTT* 3.129; Jewett, *Anthropological* 387. 後者將這計畫解釋為「讓外邦人藉信承受以色列之應許，以激起以色列的羨妒，使她也可以得救」。

6 σύμβουλος. 新約僅此一次；英譯多作 'counsellor/counselor'（KJV, NEB; BAGD 778 [s.v.] / RSV, NIV, NKJV, NRSV, NAS; *EDNT* 3.286）或 'adviser'（BAGD; LN 33.297）。在 LXX 共出現 28 次；參（例如）：撒下十五 12；代上二十七 32、33；代下二十二 3、4，二十五 16；拉七 14、15、28，八 25；賽一 26，三 3，十九 11。

中）。因此，雖然單就這些辭令式問句的形式而論，所預期的答案自然是負面的「沒有人」，不過，保羅在這幾章已把救恩歷史的輪廓勾畫出來，特別揭露了有關「全以色列都要得救」的奧祕（25～26a），因而就第四行（亦只有第四行）的問句而論，預期的「沒有人」這絕對的答案可加上一點修飾：「沒有人——但是神已藉啟示和使徒的講解讓我們得知祂的救恩計畫之概要。」[7]

第六、七兩行（35a、b）大抵是引自約伯記四十一章十一節（馬索拉抄本及七十士譯本 3 節），但保羅的引句（除了「誰」字）與七十士譯本完全不同。這現象引起了至少三種解釋：保羅（一）譯自希伯來原文；[8]（二）引自他爾根（舊約的亞蘭文註譯）所反映的一份譯本；（三）使用了七十士譯本以外的一個文本。[9] 也許第三個看法較為可取。[10] 無論如何，保羅的引句之意思是明顯

7　Cf. Schreiner 635-36; Moo III 743; 十一 33 註釋末段（上面 694-95）。如伯拉糾（see Bray 303*a*）所說：在此之前無人知道，但在羅馬書寫作時，保羅肯定知道，如他在林前二 16 所表明的。俄利根（see Bray 302*b*）的解釋較不可取：這是指被造之物，但三位一體的其他成員（聖子和聖靈）與被造物的性質毫無共同之點。

8　可是，希伯來文原句的意思也不是絕對清晰的：「誰先給了我，以致我要償還呢？」（新譯，參和合、NKJV, NAS）固然與羅十一 35 十分相似，但另一譯法是「誰攻擊祂，而能安全無恙？」（思高〔3 節〕，參現中、NRSV）。若後者才是正確的理解（so, e.g., Rowley, *Job* 260-61），則保羅的引句也不是來自希伯來文原句（cf. Schlier 347），而「伯四十一 3 的希伯來文似乎提供〔與羅本節〕最接近的平行」（Richardson, *God* 84）這話也變成值得商榷。

9　Moo III 742 n.19. 依次見：（1）Cranfield 2.591; Dunn 2.701; Schreiner 636 (all three: as 1st alternative); cf. Ellis, *Paul's Use* 151, 144 n.3; Longenecker, 'Romans' 148;（2）Wilckens 2.271 with n.1201; cf. Byrne 360;（3）Cranfield 2.591; Dunn 2.701; Schreiner 636 (all three: as 2nd alternative); Michel 361; B. Schaller, as reported in *NTA* §26(1982)-577; Lim, *Scripture* 160. 有關的他爾根這樣說：'Who has been beforehand with me in the works of creation, that I have to pay him back?'（Johnson 167）。

10　保羅在林前三 19 引伯五 13，引文（ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν）也是有別於 LXX 的字眼（ὁ καταλαμβάνων σοφοὺς ἐν τῇ φρονήσει）。Cranfield 2.591 n.1 指出，帖前五 22 使人想起伯一 1、8／二 3，而前者（ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε）與 LXX（ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος / παντὸς κακοῦ）相符。可是，保羅的意思似乎並非「每

的：沒有人「曾先給了他〔神〕甚麼，[11] 致使他的恩賜只成為償還欠債」（金譯）。[12] 這就是說，神對人的恩慈不是人為祂服務的回報；人不可能建立一種功德庫，藉之要求神的賞賜，祂所給的都是白白的賜予。[13]

十一 36　「因爲萬有都是本於他，倚靠他，歸於他。

願榮耀歸給他，直到永遠。阿們！」

「因為」表明第八行（36a）和上文有邏輯關係。（一）有認為這一行是支持和解釋以上全部七行（33～35 節）的，或是該二節的總結。[1]（二）史銳拿認為這一行提出了第四至七行的理由：為甚麼無人能充任神的參謀（34 節）或先給祂甚麼以致祂要償還（35 節）呢？因為本節所說的。按麥約翰的解釋，上文的三個辭令式問句（全部預期負面的答案）正面的相對物就是神的自足、具無上權威，和獨立自主，而這一行提供了這真理的原因。[2] 筆者倒認為較好的解釋是：（三）這一行只是解釋了上一個辭令式問句所預期的負面答案：「誰給過他甚麼，使他不得不償還？」沒有人，「因

一種形式的惡」即「各樣的惡事」（如在伯），而是「各種壞的〔靈恩現象〕」（詳參《帖前》453-55）；鑑於這完全不同的文理，而且保羅與 LXX 共用的四個字都是很普通的字，εἶδος 在伯上述經文的文理中也沒有出現（到要三十三 16、四十一 10 才用了兩次），筆者懷疑保羅是否在暗指約伯記那些經文。

11 προδίδωμι 在新約僅此一次，在 LXX 則出現三次，意思分別為「出賣」（王下六 11；偽經馬加比肆書四 1；參：可十四 10 異文）和「捨棄＝犧牲」（次經馬加比貳書七 37）。Black 165 建議，此字在這裏的意思是「先給他一筆貸款（要他償還）」；但希臘文詞典所給本節的意思都只是「先給」（LN 57.74; BAGD 704 [s.v. 1]; Thayer 538 [s.v. 1]），並無「借」的含義。

12 ἀνταποδίδωμι 在新約另外出現六次；參上面 501 註 13，《帖前》253-54。

13 依次見：Fitzmyer II 635; Barrett 211.

1 依次見：Cranfield 2.591 (cf. Moo III 743); Wilckens 2.272.

2 依次見：Schreiner 631, 637; Murray 2.107.

為……。」[3]

「萬有」指宇宙萬物。[4]「萬物都出於他」（思高、金譯）意即「萬物的存在是由於他」（現中）；神是萬物的來源。「倚靠他」或「依賴他」（思高、金譯）指萬物是「藉著他」（呂譯、現中）[5]而繼續存在；神是萬物的維持者及統治者。[6]「歸於他」表示萬物至終要回到神那裏；祂是萬物的目標。[7]原文這三個介詞片語也許可以視為分指三個時期：萬物「過去是由神而生〔出〕，……現在是藉著祂而存留，……將來還要歸於祂」。[8]教父俄利根認為這三個片語分指三位一體的父、子和聖靈；他把「歸於他」解釋為「萬物都是

3　Black 165. Cf. Byrne 359. 因此，筆者不同意 R. Bultmann（*Theology* 1.229）的見解：這一行的功用是「表達保羅的『歷史之神學』〔'theology of history'〕：列國的歷史是救恩歷史，而後者的來源、指引和目標，都是神」。Käsemann 319 認為「歷史之神學」一詞必須極其小心方可使用，因為保羅所想到的並不是「列國的歷史」，也不是世界的發展，而單獨是以色列（與神？）的關係。

4　Cf. BDF §275(7): 'the universe'; B. Reicke, *TDNT* 5.888. Byrne 360 解為不但指整個宇宙（靜態意義），亦指事件的發展（動態意義）。Wilckens 2.272 則解為神在祂的判斷和道路（33～35節）中所顯明的、奇妙的救恩行動；但同時包括宇宙性的意思。

5　δι' αὐτοῦ 在這裏並不（如在西一16）表示中介（mediation），而是表示經手人（agency）：MHT 3.267; M. J. Harris, *DNTT* 3.1182;《來》1.454 註9。Cf. SH 340: 'He is . . . the agent . . .' *Pace* J. Painter, *DPL* 981*a*: δι' αὐτοῦ denotes 'the means or mediator'; BDF §223(2): δι' αὐτοῦ denotes 'the originator . . . instead of the agent'; A. Oepke, *TDNT* 2.68: διά = causal.

6　Cranfield 2.591: 'Sustainer and Ruler'. Cf. Fitzmyer III 184: 'provider and sustainer'; NEB: 'Guide'.（「維持者」可包括「供應者」的意思在內；「統治者」已包括「嚮導」的意思。後一個意思在來一3更為清楚；參《來》1.48。）精華 500（cf. Rogers 338*b*）則解為「指人類的管理；唯有通過神，萬物方能起作用（Godet）」。

7　Cf. Penna, 'Dialectic' 210-12 (here 211). 現中譯為「萬物的存在是……為著他而有的」（cf. TEV: 'for him'）；後面這個思想在林前八6較顯著：「我們也歸於他」。F. Graber（*DNTT* 1.95）認為這第八行相當於賽四十四24的宣告：「我是上主，創造萬物的主宰」（現中）。

8　李常受 362；cf. Witness 288. Byrne 359 將三個片語視為分別指神的創造、救贖，和最後的拯救；這看法值得置疑。

由神的靈啟示的」，[9] 但如此解釋十分牽強。事實上，這種「三位一體」的解釋不能成立，因為保羅或其他的新約作者從沒有用「萬物都是歸於／為著聖靈的」這種講法。此外，保羅在這裏似乎無意區別三位一體的三位成員，而只是指出神（不一定指父神，而可指三位一體的神）和宇宙萬物的關係：[10] 萬物都是從祂（作為造化之主）而來，又藉著祂（作為維持者和統治之主）而存在，且要回到祂（作為終極之目標）那裏。[11]

第二個介詞片語「藉著他」在保羅書信另二處是形容基督的：（一）「對我們〔基督徒〕來說，只有一位上帝，就是天父，萬物的創造者；我們是為他而活的。並且，只有一位主，就是耶穌基督；萬物都藉著他而造，而我們也藉著他生存」（林前八 6，現中）。保羅一面申明只有一位神（一神論），同時清楚區別神和耶穌基督這兩位。（二）「萬有是藉著他，又是為著他而造的」（西一 16b，新譯）。比較這兩節和本節，可見保羅並不認為，把創造之工歸於基督和把創造之工歸於神，此二者之間有任何衝突，因為在創造（林前、西）和救贖（林前，末句）二事上，基督同樣是神的

---

9 See Bray 303*b*.

10 Cf. Schreiner 638 n.12; SH 340; Morris 428; Martin, *Reconciliation* 131 ('. . . God, perhaps in his trinitarian person').

11 Bruce, *Paraphrase* 223; Bruce 211. 參俄利根、安波羅修（依次見：Bray 303*b*, 304*a*）。
第八行用了典型的、斯多亞哲派所用的公式（談及神和宇宙時使用介詞片語；參 Dunn 2.701 列出的多個例子），釋經者多認為這可能是透過希臘化運動時期的猶太教（猶太人的會堂）得來的（so, e.g., Cranfield 2.591; Käsemann 319; Johnson 171; Moo III 743）。（鮑 2.95 註 278 認為葛嵐斐在這裏的解釋「似乎是沒有必要的」，理由是以 τὰ πάντα 指宇宙整體「這樣的用法在古典希臘文很普遍」。但討論之點不僅是 τὰ πάντα 二字，也包括〔尤其是〕有關的介詞片語。）不過，費歌頓在林前八 16 之註釋中所說的話同樣適用於此處：上述的見解既不能證實，亦不能證明為誤。經文聽起來確像信條，亦反映其他的宗教文本所用的語言；但這不等於它不是保羅所作的（Fee, *First Corinthians* 374）。無論如何，保羅的神觀（'personal theism'）以神為有位格者，與斯多亞哲派的泛神論（pantheism）風馬牛不相及（so, e.g., Schreiner 637）。

「代理人」。[12] 如果本節的「神」字根本不是特指天父上帝（如在林前八 6），而是指三位一體的神（見上段末），則本節與另二段表面上的衝突事實上就變得更少了。

第九行（36b）的頌讚是新約書信裏的讚頌兩種主要格式其中的一種。[13] 另一種已在上文出現兩次：「〔神〕是可稱頌的」（一 25〔參九 5b〕）。本節所用的「願榮耀〔及／或其他屬性〕歸給他，直到永遠」這種格式不及另一種那麼正式，但較常用（參：羅十六 27）。[14] 原文並無動詞，中英譯本多補充「願……歸給／歸於／屬於」[15] 作為原文沒有表達出來的動詞；但補充「是」字可能是較可取的做法，[16] 理由如下：（1）「榮耀」（參一 23）[17] 是神的基本屬性，不是祂本來沒有、需要人加給祂的東西；[18]（2）彼得前書五章十一節用同樣的原文結構論到神的權能，[19] 而「願權能歸給祂」不像「權能是屬祂的」來得合適，這支持「榮耀是屬神的」過於支持

---

12 Fee, *First Corinthians* 375. 林前八 6 說，信徒是「為他〔神〕（εἰς αὐτόν）而活」，西一 16 則說，萬有是「為著他〔基督〕（εἰς αὐτόν）而造的」；這同樣表明「以神為中心」和「以基督為中心」在保羅的思想中有重疊之處（so Schreiner 638 n.10）。

13 《腓》496-97；cf. J. L. Wu, *DPL* 558*a*.

14 兩種格式依次另見：（「願榮耀……」）加一 5；弗三 21；腓四 20；提前一 17，六 16；提後四 18；來十三 21；彼後三 18；猶 25；（「……是可稱頌的」）林後一 3，十一 31；弗一 3；路一 68；彼前一 3。

15 新譯、當代同／呂譯、思高、現中／金譯；'To Him/him/God be . . .'（NAS / RSV, NIV, NRSV / TEV）。

16 即是補充直說式語法的 ἐστίν, 不是祈願式語法（optative）的 εἴη. Giblin（*Hope* 310）同意，Morris 429 則反對。

17 見《羅》1.299-30。

18 按「願榮耀歸給他」這種譯法，這話可解為指在禮儀意義上（藉著讚美、禱告和感謝）增加神的榮耀和聲譽（so Fitzmyer II 635）。

19 比較：αὐτῷ ἡ δόξα　εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν　（本節）

αὐτῷ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν　（彼前五 11）

「願榮耀歸於神」；（3）在另外那種、希伯來式的讚頌裏，所表明的動詞是直說式語法的「是」字（羅一 25，九 5；林後十一 31；彼前四 11），這提示新約裏的讚頌都假設了「是」而非「願……歸給」作為沒有表達出來的動詞。[20] 在本節，如在上面（註 14）所列舉的、第一種格式的讚頌例子中（除了提前一 17〔及提前六 16〕，猶25外；亦參：路二14，十九38），「榮耀」在原文有冠詞，表示所指的是那特別屬於神自己的，人理當承認的榮耀。「直到永遠。阿們！」的意思請參一章二十五節註釋。[21]

這一行（連同之前的八行）的讚頌，正好逆轉了人類至基本的罪，就是「雖然知道上帝，卻不尊他為上帝，也不感謝他」（一21，新譯）。[22] 對信徒而言，神不但是創造主，更是救贖主；「尊他為上帝」和感謝祂，就是以受造者和蒙救贖者的身分，存著感恩的心，順服著神的主權，回應著祂的憐憫（十二1）而活。這概念應當如何落實於信徒實際的生活中，就是本書的下一大段（伍：有關基督徒生活的指引〔十二1～十五13〕）所要說明的。

九 1～ 十一 36 ：總結　雖然這幾章的主題是「以色列與神的拯救計畫」，不是「因信稱義」，但是後者在這幾章仍然扮演了重要的角色，這可見於以下的事實：

（一）第九章有關揀選的命題（11b～12a〔原文分節法〕）和因信稱義有明顯相似之處：不論是神的揀選或稱義，皆與人的行為或功德無關，決定性的因素都是神的呼召，以及回應此呼召的信心。神的揀選「不是由於行為，而是由於那呼召者」（新譯）這項真理，為保羅在下文的論證（30～33 節）預備道路；他將要解釋，為

20　Cf. P. T. O'Brien, *DPL* 69*a*: 沒有動詞的那些頌讚都假定了「是」或「屬於」；頌讚不是個願望，而是一項陳述。

21　《羅》1.307。

22　Cf. Gruenler 949*b*; Fitzmyer III 185.

何以色列追求義卻得不著義。[1]

（二）這幾章的中央一段（九30～十21），尤其是其中的二小段（九30～33，十2～4），顯示了（1）義是藉信而得，不是藉行為而得；（2）企圖藉行為建立自己的義其實是違背了神所已顯明的旨意；（3）因信稱義是使徒所傳的福音之精髓；（4）因信稱義的原則是基於基督的主權和工作，是普世適用的；（5）稱義乃救恩歷史的鑰匙。[2]

（三）在十一章一至十節（尤其是5～7節），因信稱義再次清楚顯明為救恩歷史的原則：那些在救恩歷史中按恩典蒙揀選的餘民，就是那些回應了神的揀選、因信（而非靠行為）稱義的人。[3] 在第九至十一章這一大段裏面，這一小段也許比任何其他一段更清晰地表明了因信稱義的基本意義：它一面解釋了按恩典蒙揀選的餘民是指甚麼人，同時斷定了救恩歷史的實際路線。

（四）在十一章十一至二十四節，又二十五至三十二節，因信稱義顯明為神行事的原則，直到救恩歷史之結束，因而顯明為救恩歷史的目標。[4]

鑑於以上的事實，我們可公允地聲言，即使在主要是討論「以色列的問題」的這一大段裏面，因信稱義——「那不作工而只信那稱不虔敬的人為義的上帝的，他的信就算為義了」（四5，新譯）——仍然顯為「所提出之問題的祕密主題」；[5] 因信稱義確實是救恩歷史

1　參九11b～12a註釋第三段（上面121-22）。

2　參九30～十21註釋總結（上面452-53）。

3　參十一1～10註釋總結第二段第（二）點（上面506-7）。

4　依次參：十一17～24註釋總結第三段，十一26b～27註釋末段；十一25～32註釋總結第（二）點（上面598，651-52；684-85）。

5　Käsemann 260. Cf. Bornkamm, *Paul* 95: 在這幾章，保羅使他那關乎稱義的教導和以色列的歷史有關聯；149: 使徒將前幾章的基本觀念應用在以色列這個特別的問題上；151: 他對救恩歷史的觀念之主導思想，跟支配著他的稱義之理的主導思想是一樣的。

的鑰匙，[6] 就如救恩歷史是因信稱義在其中發生的範疇。

6 Cf. J. I. Packer, *IBD* 2.843*a*: 稱義是保羅的歷史哲學之鑰匙；他認為自從始祖墮落後，神在安排世界歷史這事上的主要目的，就是要引領罪人因信稱義（英文原作 'to lead sinners to justifying faith'）。

附錄：
從羅馬書（第1～11章）看「因信稱義」在保羅思想中的地位

筆者曾在卷壹表示，「計畫在本註釋的卷叁，提供保羅在羅馬書有關因信稱義之教訓的摘要」；[1] 如今就是履行那個承諾的時候了。以下常會取材自散見於本註釋上文的多段總結的話。[2] 筆者亦曾於所著的加拉太書註釋（以及「哥林多前後書中的因信稱義」一文中）提供類似的摘要；[3] 為了方便與加拉太書作比較，本附錄將會盡量使用與前著相同的標題。

壹　從正反兩方面陳述[4]

（一）因信稱義的反面即是，人不可能根據遵行律法而稱義。（1）是項真理首先在一章十八節至三章二十節獲得詳盡的發揮：猶太人和外邦人同樣沒有遵守神的律法，因而同樣要受到神的審判；[5]

1　《羅》1.145 註 49。

2　所引用的總結語共有十七段，計為：《羅》1.385-86；1.537-40；1.566；1.606-7；《羅》2.86-87；2.179-81；2.361；2.452；2.652-54；2.654-56；2.745-47；以及：九 25～29，九 30～十 21，十一 1～10，十一 17～24，十一 25～32，九 1～十一 36 各段的總結（上面 245-46，452-53，505-7，597-98，683-85，702-4）。

3　參《真理》399-405：「附錄（二）：從加拉太書看『因信稱義』在保羅思想中的地位」= Fung, *Galatians* 315-320; Fung, 'Corinthians' 257-58.（「參」字以下從略。）

4　《真理》399-401；Fung, *Galatians* 316-17 (1).

5　《羅》1.471-72。

由於在罪、律法、神的忿怒（意味著審判），和死亡（審判的含義）之間有一種十分密切的相互關係（四 15），稱義斷不能藉著遵行律法而達致，因為沒有人完全地履行律法的要求。[6] 這基本上與加拉太書（二 16，三 10～12）的教導相同，即稱義不是靠行律法而得，律法作為稱義的原則只能帶來咒詛。[7] 作為聖經的支持，羅馬書（三 20）和加拉太書（二 16）同樣引用了詩篇一四三篇二節下半；但加拉太書第三章（10～12 節）引用了申命記（二十七 26）和利未記（十八 5），羅馬書第四章則詳細地引用亞伯拉罕的故事來說明這項真理：稱義與功德（1～8 節）、割禮（9～12 節）或律法（13～17a）都全無關係。[8]

（2）其次，因信稱義的負面教訓，隱含於亞當與基督的類比裏：在這類比中，摩西的律法是定罪的工具，是堅定地屬乎「亞當之聯合」的一方（五 20）。[9] 這思想部分與保羅對舊約的職事之描寫相似：舊約的職事是「屬死的職事」（林後三 7），因它是「定罪的職事」（9 節）；這是由於舊約的標誌是律法，而律法同時是審判的標準（羅二 12～13）和定罪的工具（三 19～20）。[10] 但這思想比哥林多後書該處更進一步，因為律法的功用在這裏不但是定罪（如在林後三 9），而且是使罪增多。[11]

（3）再者，因行律法稱義之不可能，亦隱含於第七章有關律法的性質、功用和限制的闡釋中：以色列面對摩西律法的經歷，以及亞當違背神的命令的經歷，都說明了「律法被罪利用而導致死亡」

---

6 《羅》1.615-17。

7 《真理》400、201-7 = Fung, *Galatians* 316, 141-46.

8 《羅》1.655-56 =第（二）、（三）、（四）三點。

9 《羅》2.181（四）。

10 Fung, 'Corinthians' 252-53 (a)-(b).

11 《羅》2.170-73。

的事實（七 7～12）；[12] 那些虔敬如保羅的、信神的以色列人在律法下的經歷尤其清楚表明，在罪所實施的暴虐統治當前，即使是神的、聖潔良善的律法，仍然顯得無能為力，因為罪利用肉體來對抗律法（13～25 節）；[13] 就是這樣，律法完全不能幫助人脫離罪和死亡的權勢。[14] 事實上，律法對未信主的人是犯罪的催化劑，因而信徒先要獲救脫離律法的「政權」，才能結果子給神，按「聖靈的新樣」服事神（1～6 節）。[15] 信徒如今「不在律法之下」（六 14），意即他們已脫離了律法的紀元，不是生活在律法的政權底下，不是受制於律法；他們不但已脫離律法作為稱義的方法，他們也不是以律法作為生活的指引——因為在律法下的生活使罪容易施行它的統治。[16] 由此可見，遵行律法斷不可能是稱義的根據。

（4）最後，靠行為稱義是不可能的，這個思想在保羅討論「猶太人的問題」的過程中獲得新的解釋，是與上述的第一、二兩點不同（或較之更進一步）的：由於人不能完全地遵行律法，建立自己的義之企圖本身就是走在完全錯誤的方向，與神所已顯明的旨意背道而馳（十 3、21）。[17]

總結這第（一）點：稱義是「在律法以外」（三 21）或「在律法的行為以外」（28 節〔原文直譯〕）發生的。[18]

（二）稱義之理的**正面陳述**包括多個元素。如在加拉太書一樣，[19] 稱義之達成是「藉著相信耶穌基督」（三 22〔當代〕、

12 《羅》2.390。

13 《羅》2.452。

14 《羅》2. 505-6、654。

15 《羅》2.361。

16 《羅》2.273-74、275-76。

17 上面（此二字以下從略）307 第二段，452-53（二），703（二）（2）。

18 《羅》1.477、538（一）、552-53。

19 《真理》399-400；Fung, *Galatians* 316.

26）；[20] 稱義是發生在基督裏，即是由於信徒被納入基督內（這是三 24b 明顯的含義）；[21] 稱義的原因是神白白的恩典（三 24a），稱義的客觀基礎是基督代贖之死（三 24b、25a）。[22] 但是以下幾方面呈現新的重點：（1）保羅強調，信心是普世性地有效，也是必然地有效的、稱義之法（三 22a，一 16～17，十 4）；[23] 稱義首先是關乎個人的（三 26c，一 16）。[24]（2）稱義與補贖直接地連起來：補贖是稱義的客觀基礎，稱義是補贖所帶來的益處（三 24b、25a，五 9a，四 25）[25]——這比加拉太書（二 21，三 13～14）和哥林多前後書的教導更進一步，在該三卷書，因信稱義之理並沒有和基督之死直接地拉上關係。[26]（3）稱義純是恩典之賜予，是由於基督的工作而來的；稱義同時涉及基督自己的恩典以及神的恩典（五 15c），是因信徒與基督聯合的關係而歸給他們的。[27]

（三）如在加拉太書一樣，因信稱義與因行律法稱義這種絕對的對立，貫串了羅馬書這一大段：（1）這種對立顯明於解釋（甲）「稱義不能因行律法而得」（一 18～三 20）和解釋（乙）「神所定的使人稱義之法是憑恩典、藉信心」（三 21～31）這兩段的先後並列，以及「但如今」（21 節）所表示的、從前者決定性的過渡到後者。[28]（2）這種對立就是保羅訴諸亞伯拉罕作為基督徒信心的原型（第四章，尤其是 3～5 節）的整個要旨。[29]（3）第五章假定了這種

20 《羅》1.478-86、514-16、538。

21 《羅》1.539（四）。

22 依次見《羅》1.496；538-39（三）。

23 依次見《羅》1.479-80；241-42、262、537-38；十 4 註釋末後二段（330-32）。

24 依次見《羅》1.516、539（五）；538、242。

25 依次見《羅》1.538-39（三）；《羅》2.86（一）；《羅》1.651-52。

26 依次見《真理》399-400 = Fung, *Galatians* 316; Fung, 'Corinthians' 257 (2).

27 《羅》2.180-81（一）。

28 《羅》1.474、274-75。

29 《羅》1.579-85。

對立，不但在解釋因信稱義所帶來的三重福氣（1～11 節）時如是，在描寫基督（有別於亞當）為人類獲得稱義（12～21 節）時亦如是，其含義即是，稱義唯有在「基督以及祂所啟創的新聯合」裏才可找到。[30]（4）這種對立可說也是在第六至八章的背後，因為「實際〔生活上〕之聖潔」這項試驗現在被應用到保羅所傳的「在律法以外、因信稱義」的福音，為要說明這福音並不導致無法主義。[31]（5）第九至十一章全段，尤其是中間的部分（九 30～十 21）再次假定了這種對立，這種對立且在其中的兩小段（九 30～33，十 4～10）十分清晰地浮現出來。[32]

貳　針對猶太人之錯謬[33]

因信稱義在加拉太書是針對猶太派基督徒的假福音而發的；在羅馬書，保羅並沒有這麼明確的「敵對者」與之爭辯，但其論證常反映他是針對著猶太人的錯謬發言，他對因信稱義的闡釋與猶太人對救恩的理解對立。例如：（一）一章十八節至四章二十五節的語調是爭論性的，保羅顯然是針對著猶太人的觀點而辯證，有時更以第二人稱單數直接對他的詰問者說話。[34] 在第二章，他抨擊猶太人倚仗律法的自信，他從猶太人的律法之角度指出，只有行律法者（有別於僅是聽律法者）才會被神宣告為義人（二 13），又針對猶太人倚仗割禮的自信而解釋，何謂真猶太人和真割禮（25～29 節）。[35] 在第三章，針對著猶太人因遵行律法而誇口，保羅指出因

30　《羅》2.181。

31　《羅》2.182-83、361、654-55。

32　452（一），703（二）（1）。

33　《真理》401 = Fung, *Galatians* 317 (2).

34　《羅》2.20（3）。

35　依次見《羅》1.368-69、385-86；406、408-9。

信稱義的救法排除誇口的可能（三 27），並使外邦人與猶太人一同納入神的救恩內（29～30 節）。[36] 在第四章，保羅引用亞伯拉罕的事例來說明因信稱義之理，其部分目的是要駁斥猶太人認為亞伯拉罕是因行為稱義的誤解。[37]（二）在第九章（6～13 節），保羅針對猶太人的自滿自足指出，從猶太人的歷史開始，神實行祂的計畫之法就是進行區別、揀選；神從來沒有應許將亞伯拉罕所有的肉身後裔都包括在蒙福的群體之內。[38] 神的揀選是按恩典的原則，而這原則與因信稱義的原則十分相似。[39]（三）在十章五節，保羅針對一些猶太人要藉著律法的行為來建立自己的義之企圖，按照引句（利十八 5）的原意（祝福有賴順從）引申指出，「此路不通」，因為沒有人能完全地遵行律法。[40]

叁　爲福音之基要部分[41]

保羅說：在福音裏，神的義顯明出來，是基於信心，且有使信者得救的功效（一 16b～17b）。[42] 神的義在這裏是指神的拯救行動，這行動同時涉及義的賜予，是給那些相信的人的；在第三章，這個行動更清楚地顯出為神使人稱義的行動，在這行動中，神把義者的地位賜給信耶穌的人（21～26 節）。[43] 由此可見，對保羅而言，因信稱義在福音裏佔了十分重要的地位。正因如此，保羅可以

36　依次見《羅》1.546；553-54、555-56。

37　《羅》1.568-69；參 594-95。

38　「九 6～13：神的揀選」末段（135-36）。

39　下面第「伍」節之（二）（712）。

40　十 5 註釋末段（347）。

41　《真理》402 = Fung, *Galatians* 317-18 (3).

42　《羅》1.263。

43　《羅》1.257、495。

將他那論到神的救贖活動的福音，總結為「在律法的行為以外，單憑信心稱義」的福音（三 28）；[44] 又可以用因信稱義來解釋使徒見證之總結：那關乎藉著信心和宣認而得救的福音（十 9～10），本質上是因信稱義而導致得救的福音。[45] 符合著此點，支持羅馬書的主題——福音是神向信的人（先是向猶太人，也是向外邦人）施行拯救的能力（一 16b）——的主要理由是，「神的義正在這福音上顯明出來；這義是本於信，以致於信〔向相信的人顯明〕」（17a～b），而用以解釋「為甚麼神的拯救大能顯出功效是對每一個有信心的人」的聖經引句說：「因信稱義的人必定得生」（17c）。[46] 因信稱義不僅是第一至五章明白表示的主題，也是第九至十一章根本的主題；在某意義上亦是第六至八章根本的主題。[47]

因信稱義這原則之普世適用性，來自基督普世性的主權（十 4、11～13），[48] 也來自神的獨一性（三 29～30）；而這普世適用的、因信稱義的原則就是福音之普世性，以及由猶太人和外邦人組成的教會之合一性的神學基礎（三 29～30）。[49] 就是由於這個原則，亞伯拉罕成了所有基督徒（不論是外邦人或猶太人）的屬靈祖先（四 11～12）；也是由於這個原則，亞伯拉罕的信心和基督徒的信心至終是一樣的（四 16）。[50] 這樣，如果因信稱義的福音意義在加拉太書是和加拉太眾教會的情況緊密地相連的，[51] 它在本書則與較籠統

---

4 《羅》1.566（一）、552-53。

5 387-88（1），453（三），703（二）（3）。

6 《羅》1.124（八）、244、268-70。

7 依次見：九 1～十一 36 註釋總結（702-4，尤其是末段）；《羅》2.655（「根本的」即英文的 'underlying'）。

8 九 30～十 21 註釋總結第（四）點（453）。

9 《羅》1.554-55，566（二）、（三）。

0 依次見：《羅》1.606-7（二）、（三）；645-46。

1 《真理》402 = Fung, *Galatians* 317-18.

的陳述密切地相關，這些較籠統的陳述是關乎福音的主題、神和神的拯救作為之性質、基督的主權、福音的普世性，以及教會的合一性。

肆　是信徒的基本經歷[52]

在羅馬書，保羅並沒有像在加拉太書那樣訴諸他自己以及其他（猶太和外邦）基督徒的歸主經歷，但因信稱義對信徒的經歷之重要性仍是同樣清楚的：在羅馬書如在加拉太書，因信稱義被描寫成亞伯拉罕與神的關係之基礎經歷（四 3～5）；又由於稱義是人以信心回應神的呼召之第一個結果，因此，就救恩的實際經歷而論，因信稱義是基督徒生命的開端和基礎（八 30）。[53]

伍　與救恩多方面有關[54]

（一）因信稱義是根植於**神的永恒旨意**（八 28～30）。[55]（二）因信稱義的原則與**神的揀選**的原則（九 11b～12a〔原文分節法〕）十分相似，後一個原則導致猶太「餘民」和外邦人一同被召成為神的子民（九 24～29）；[56] 保羅又用因信稱義來解釋餘民之按恩典蒙揀選（十一 1～10，尤其是 5～7 節）。[57]（三）如上段末所指出的，因信稱義是基督徒生命的開端和基礎。稱義與**復和**以平行、同等理

52 《真理》402-3 = Fung, *Galatians* 318 (4).

53 《羅》2.745（二）。

54 《真理》403-4 = Fung, *Galatians* 318-19 (5).

55 《羅》2.745（一）。

56 依次見：九 11b～12a 註釋第三段；九 25～29 註釋總結（121-22；245-46）。

57 十一 1～10 註釋總結之（一）（506）。

念的姿態出現，但在邏輯上稱義是復和的基礎，因而是先於復和（五9～10；參：林後五18～21）。[58]稱義是在聖靈裏的新生命之基礎（八10）；[59]因此，稱義在邏輯上也是先於成聖（六11～14，八10），[60]儘管二者是同時發生的（六7），二者都是被納入基督內這同一個事實的不同方面（八1～2）。[61]（四）稱義導致生命（五18b）：稱義是信徒至終得救（五9～10）、身體復活（八10～11）、至終得著榮耀（八30），以及將來在生命中作王（五17b）的保證。[62]

這一切與加拉太書的教導相符，在該書，因信稱義、成為神的兒女、領受聖靈此三者是因信與基督聯合這一個經歷中的不同方面，其中的邏輯關係是：因信稱義是被收納為神的兒女之基礎，被收納為神的兒女是領受聖靈的基礎，領受聖靈是被收納為神的兒女之證據。[63]在這種關係裏，稱義似乎是領受聖靈（因而也是在聖靈裏的新生命）的至終基礎；其實，稱義本身也是基於因信與基督聯合（加二17），[64]因而稱義和領受聖靈二者的至終基礎是因信與基督聯合。羅馬書再次申明這一點，即稱義和領受聖靈二者的至終基礎是因信與基督聯合（八1～2；參三24b）。[65]稱義和成聖是「在基督裏的救贖」的不同方面（二者是同時發生的），這一點亦見於哥林多前、後書，[66]只是二者的邏輯關係在羅馬書顯得更清楚。

58 《羅》2.31-33、86-87（二）；cf. Fung, 'Corinthians' 257 (3).

59 《羅》2.653（三）。

60 《羅》2.277-78、653（「將（三）和（一）連起來」）。

61 依次見《羅》2.240-41；652-53（一）。

62 依次見：《羅》2.87（三）；653（二）；745（二）；152、181（三）。

63 《真理》403 = Fung, *Galatians* 318.

64 《真理》171-72 = Fung, *Galatians* 119.

65 《羅》2.652-53、655-56；參《羅》1.501。

66 Fung, 'Corinthians' 257 (4).

如此，在羅馬書中，因信稱義顯為與救恩的許多方面都有關聯，多過在加拉太書或哥林多前、後書所見的。

陸 以救恩歷史爲架構[67]

因信稱義是以救恩歷史為其背景，為其架構的：在加拉太書，因信稱義兌現了神起初與亞伯拉罕所立的應許之約，又是神差遣祂的兒子來到世間的目的；換言之，因信稱義是救恩歷史的原則和目標。同樣的現象在羅馬書屢次——並且以更詳盡的方式——表達出來。（一）羅馬書第四章訴諸亞伯拉罕的事例，像加拉太書第三章一樣；這兩章對亞伯拉罕之討論有其異同之處，其中相同的一點就是兩章都把因信稱義放在救恩歷史的架構內。[68]（二）第三章（21節）宣告，稱義是在救恩歷史這末世的「如今」顯明出來的福澤，是基督藉著祂的來臨並完成補贖才得以成為現實的。[69]（三）在第五章（12～21 節），稱義被解釋為新紀元的恩物，是由基督在救恩歷史的過程中帶來，提供給以信心接受的人。[70] 雖然在加拉太書，也在哥林多後書（三 4～11），因信稱義已顯出為新紀元的一種基本的福澤，[71] 而且保羅在哥林多後書五章十九節似乎想到，基督的代贖之死為人類成就了一種籠統的、客觀的稱義；[72] 但基督與亞當的類比（羅五 12～21）超越了在此之前的一切教導，引介了「聯合」的原則來解釋基督為人類所成就的工作。[73] 不過，（四）因信稱義是

---

67 《真理》404-5 = Fung, *Galatians* 319-20 (6).

68 《羅》1.654-57，尤其是（七），即最後一點。

69 《羅》1.540（六）。

70 《羅》2.180（中央一段）。

71 Fung, 'Corinthians' 257 (4).

72 Fung, art. cit. 254-55 (1), (2); 參《羅》2.74-75。

73 《羅》2.179-80。

救恩歷史的主導原則，救恩歷史則為因信稱義在其中發生的範疇，這一點（或兩點）顯明得最清楚的地方是第九至十一章；事實上，這一點（或兩點）就是上文這三章的討論之總結所指出最顯著的結果。[74]（五）也是第九至十一章，尤其是十一章二十五至三十二節，顯明了因信稱義正是救恩歷史的目標。[75]

總結

因信稱義之理從正反兩方面陳述（上面第「壹」節），部分的原因是因信稱義的闡釋與猶太人對救恩的理解對立（「貳」），但後面一點並不表示因信稱義之理只是保羅與猶太人爭論的產品，或只是保羅的救贖論中一種次要的教義。相反的，因信稱義是保羅所傳的福音不可或缺的一部分，甚或是這福音的撮要（「叁」）；因信稱義是基督徒生命的開端和基礎（「肆」）；因信稱義與救恩其他方面的關係回溯至神永恒的救贖旨意，超過信徒目前的生命，直到他們的至終得榮（「伍」）；因信稱義被放在救恩歷史的架構內，同時是救恩歷史的主導原則和目標（「陸」）。從第「伍」節可見，因信稱義並不是保羅的福音之全部內容：像復和、被收納為神的兒女、領受聖靈，和成聖（視為與罪的權勢決裂，亦視為活出新生命的過程），稱義是在基督裏的救贖之一面（並與上述的另外四方面〔成聖視為與罪決裂，亦即是活出新生命的過程之開始〕同時發生）。與此同時，因信稱義並非與其他任何一面毫無分別，而是神在基督裏的一個救贖中，以及信徒被納入基督內這一個事實中，最基本和最顯著的一面。

綜合本附錄和上面註 3（705）所提的附錄及文章撮要——這三

74 九1～十一36註釋總結（702-4），尤其是（二）（5）、（三）、（四），及末段。

75 同上註之總結第（四）點。

個項目涵蓋了保羅的四卷主要書信（羅、林前、林後、加）對因信稱義之討論——便得本註釋卷壹（145-47）所已提及的結論。

參考書目

（按作者姓氏，及書名或文章題目，或以黑體字代表的、縮短的書名或文章題目引述）

參考書目（之一）：文章題目中有「羅馬書」、「羅馬人」、「羅馬」等詞的

（見《羅》1.658-70〔700、701-2〕，《羅》2.799-807〔817〕，另加下列項目：）

甲部：題目中沒有提及經文章節的項目

Byrne, B. 'How Can We Interpret **Romans** Theologically Today?', *ABR* 47 (1999) 29-42

Campbell, W. S. 'Favouritism and Egalitarianism: **Irreconcilable Emphases in Romans?**', in *SBLSP 1998* 1.12-32

Chae, D. J.-S. 'Paul's Apostolic Self-Awareness and the Occasion and Purpose of **Romans**', in P. Cotterell *FS* 116-37

Christiansen, E. J. 'Covenant and Israel in **Romans**', *The Covenant in Judaism & Paul: A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers* (AGJU 27; Leiden 1995) 214-32

Cranfield, C. E. B. 'Preaching on Romans', *On Romans and Other New Testament Essays* (Edinburgh 1998) 69-80

Ehrman, B. D. 'The Gospel according to Paul: The Letter to the **Romans**', *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (2nd ed.; New York 2000) 319-331

Evans, C. A.[1] 'Paul and the Prophets: Prophetic Criticism in the Epistle to the **Romans** (with special reference to Romans 9-11)', in G. D. Fee *FS* 115-28

Gundry, R. H. 'A Breaking of Expectations: The Rhetoric of Surprise in Paul's Letter to the **Romans**', in G. D. Fee *FS* 254-70

Harvey, J. D. 'Romans', *Listening to the Text: Oral Patterning in Paul's Letters* (Grand Rapids and Leicester 1998) 119-54

Heyer, C. J. den 'The letter to the community in **Rome**', *Paul: A Man of Two*

1 本篇文章的題目亦有提及經文章節，但作者已有另一篇論羅九～十一的文章是明顯屬於「乙部」的，因此將本篇放在「甲部」，以免引起混淆。

Worlds (E.T.; London 2000) 236-74

Johnson, L. T. 'The Letter to the **Romans**', *The Writings of the New Testament: An Interpretation* (rev. ed.; Minneapolis 1999) 343-66

Karlberg, M. W. 'Paul's Letter to the **Romans** in the *New International Commentary on the New Testament* and in Contemporary Reformed Thought', *EQ* 71 (1999) 3-24

Matera, F. J. 'The **Letter to** the **Romans**', *New Testament Christology* (Louisville, KY 1999) 110-20

Roetzel, C. J. 'Romans', *The Letters of Paul: Conversations in Context* (4th ed.; Louisville, KY 1998) 103-13

Schreiner, T. R. '**Reading Romans** Theologically: A Review Article', *JETS* 41 (1998) 641-50

Schnelle, U. 'The Letter to the **Romans**', *The History and Theology of the New Testament Writings* (E.T.; London 1998) 107-29

Wagner, J. R. 'The Heralds of Isaiah and the Mission of Paul: An Investigation of Paul's Use of Isaiah 51-55 in **Romans**', in W. H. Bellinger, Jr. and W. R. Farmer (ed.), *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins* (Harrisburg, PA 1998) 193-222

乙部：題目中有提及經文章節的項目

Watts, R. E. '"For I Am Not Ashamed of the Gospel": **Romans 1:16-17** and Habakkuk 2:4', in G. D. Fee *FS* 3-25

Aageson, J. W. '**Scripture** and Structure **in** the Development of the Argument in **Romans 9-11**', *CBQ* 48 (1986) 265-89

——— '**Typology**, Correspondence, and the Application of Scripture **in Romans 9-11**', *JSNT* 31 (1987) 51-72 [reprinted in *Pauline Writings* 76-97]

Barth, M. 'The Testimony of **Romans 9-11** and Other Pauline Texts', *The People of God* (JSNTSS 5; Sheffield 1983) 29-49, 81-87 [notes]

Beker, J. C. '**Romans 9-11** in the Context of the Early Church', in *Church and Israel* 40-55

Buren, P. M. van 'The Church and Israel: **Romans 9-11**', in *Church and Israel* 5-18

Caird, G. B. 'Predestination — **Romans ix-xi**', *ExpT* 68 (1956-57) 324-27

Cosgrove, C. H. 'Rhetorical Suspense in **Romans 9-11**: A Study in Polyvalence and Hermeneutical Election', *JBL* 115 (1996) 271-87

Cranfield, C. E. B. 'The interpretation of **Romans 9-11**', in A. P. F. Sell (ed.), *Reformed Theology and the Jewish People* (Geneva 1986) 55-63

Evans, C. A. — 'Paul and the Hermeneutics of "True Prophecy": A Study of **Romans 9-11**', *Bib* 65 (1984) 560-70

Getty, M. A. — 'Paul and the Salvation of Israel: A Perspective on **Romans 9-11**', *CBQ* 50 (1988) 456-69

Haacker, K. — 'Die Gesichtstheologie von **Röm 9-11** im Lichte philonischer Schriftauslegung', *NTS* 43 (1997) 209-22

Harrington, D. J. — 'The People of God in **Romans 9-11**', *God's People in Christ: New Testament Perspectives on the Church and Judaism* (Philadelphia 1980) 57-66

Hofius, O. — '"All Israel Will be Saved": Divine Salvation and Israel's Deliverance in **Romans 9-11**', in *Church and Israel* 19-39

Johnson, E. E. — '**Romans 9-11**: The Faithfulness and Impartiality of God', in *Romans* 211-39

———— 'The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in **Romans 9-11: Rethinking** the Questions', in E. H. Lovering, Jr. (ed.), *SBLSP 1995* (Atlanta, GA n.d.) 352-61

Lambrecht, J. — 'Israel's Future According to **Romans 9-11**: An Exegetical and Hermeneutical Approach', *Pauline Studies* (BETL 115; Leuven 1994) 33-54

Longenecker, B. W. — 'Different Answers to Different Issues: Israel, the Gentiles and Salvation History in **Romans 9-11**', *JSNT* 36 (1989) 95-123

Meeks, W. A. — 'On Trusting an Unpredictable God: A Hermeneutical Meditation on **Romans 9-11**', in P. W. Meyers *FS* 105-24

Moo, D. — 'The Theology of **Romans 9-11**: A Response to E. Elizabeth Johnson', in *Romans* 240-58

Oesterreicher, J. M. — 'Israel's Misstep and Her Rise. The Dialectic of God's Saving Design in **Rom. 9-11**', in *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* (AnBib 17-18), Vol. I (Rome 1963) 317-27

Räisänen, H. — '**Romans 9-11 and** the "**History of** Early Christian **Religion**"', in L. Hartman *FS* 743-65

———— 'Paul, God, and Israel: **Romans 9-11 in** Recent **Research**', in H. C. Kee *FS* 178-206

Robinson, D. W. B. — 'The Salvation of Israel in **Romans 9-11**', *RTR* 26 (1967) 81-96

Segal, A. F. — 'Paul's Experience and **Romans 9-11**', in *Church and Israel* 56-70

Thielman, F. — 'Unexpected Mercy: Echoes of a Biblical Motif in **Romans 9-11**', *SJT* 47 (1994) 169-81

Uddin, M. — 'Paul, the Devil and "Unbelief" in Israel (with Particular Ref-

	erence to 2 Corinthians 3-4 and **Romans 9-11**', *TynB* 50.2 (1999) 265-80
Wagner, G.	'The Future of Israel: Reflections on **Romans 9-11**', in G. R. Beasley-Murray *FS* 77-112
Wasserberg, G.	'**Romans 9-11** and Jewish Christian Dialogue: Prospects and Provisos', in *SBLSP 1998* 1.1-11
Westerholm, S.	'Paul and the Law in **Romans 9-11**', in J. D. G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law* (Tübingen 1996) 215-37
Wright, N. T.	'Christ, the Law and the People of God: the Problem of **Romans 9-11**', *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh 1991) 231-57
Beale, G. K.	'An Exegetical and Theological Consideration of the Hardening of Pharaoh's Heart in Exodus 4-14 and **Romans 9**', *TrinJ* 5 NS (1984) 129-54
Räisänen, H.	'Faith, Works and Election in **Romans 9**: A Response to Stephen Westerholm', in J. D. G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law* (Tübingen 1996) 239-46
Rese, M.	'Israel und Kirche in **Römer 9**', *NTS* 34 (1988) 208-17
Schreiner, T. R.	'Does **Romans 9** Teach Individual Election unto Salvation? Some Exegetical and Theological Reflections', *JETS* 36 (1993) 25-40
Strauss, J. D.	'God's Promise and Universal History: The Theology of **Romans 9**', in *Grace Unlimited* 190-208
Cranford, M.	'Election and Ethnicity: Paul's View of Israel in **Romans 9.1-13**', *JSNT* 50 (1993) 27-41
Lambrecht, J.	'Paul's Lack of Logic in **Romans 9,1-13**: A Response to M. Cranford's "Election and Ethnicity"', *Pauline Studies* (BETL 115; Leuven 1994) 55-60
Epp, E. J.	'Jewish-Gentile Continuity in Paul: Torah and/or Faith? (**Romans 9:1-5**)', *HTR* 79 (1986) 80-90
Harris, M. J.	'God Blessed Forever (**Romans 9:5**)', *Jesus as God: The NT Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids 1992) 143-72
Kuss, O.	'Zu **Römer 9,5**', in E. Käsemann *FS* 291-303
Metzger, B. M.	'The Punctuation of **Rom. 9:5**', in C. F. D. Moule *FS* 95-112 [reprinted, according to Fitzmyer II 557, in B. M. Metzger, *New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic* (NTTS 10; Leiden 1980) 57-74]
Skilton, J. H.	'**Romans 9:5** in Modern English Versions: A Study in Syntax and Doctrine', in J. H. Skilton (ed.), *The New Testament Student at Work* (Nutley, NJ 1975), 104-30

Stegner, W. R. — '**Romans 9.6-29** — A Midrash', *JSNT* 22 (1984) 37-52

Flusser, D. — 'From the Essenes to **Romans 9:24-33**', *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem 1988) 75-87

Glenny, W. E. — 'The "People of God" in **Romans 9:25-26**', *BS* 152 (1995) 42-59

Burchard, C. — '**Römer 9 25** ἐν τῷ Ωσηέ', *ZNW* 76 (1985) 131

Barrett, C. K. — '**Romans 9.30 – 10.21**. Fall and Responsibility of Israel', *Essays on Paul* (London 1982) 132-53

Humphrey, E. M. — 'Why Bring the Word Down? The Rhetoric of Demonstration and Disclosure in **Romans 9:30 – 10:21**', in G. D. Fee *FS* 129-48

Cranfield, C. E. B. — '**Romans 9:30 – 10:4**', *Int* 34 (1980) 70-74

Schreiner, T. — 'Israel's Failure to Attain Righteousness in **Romans 9:30 – 10:3**', *TrinJ* NS 12 (1991) 209-20

Lambrecht, J. — 'The Caesura between **Romans 9.30-3** and 10.1-4', *NTS* 45 (1999) 141-47

Gordon, T. D. — 'Why Israel Did Not Obtain Torah-Righteousness: A Translation Note on **Rom 9:32**', *WTJ* 54 (1992) 163-66

Brown, M. J. — 'Faith, Knowledge, and the Law: or Maybe the Jews Will Be Saved: Clement of Alexandria's Reading of **Romans 10-11** in *Stromateis 2*', in *SBLSP 1998* 2.921-42

Dewey, A. J. — 'A Re-Hearing of **Romans 10:1-15**', *Semeia* 65 (1994) 109-27 [substantially the same article as appeared in D. J. Lull (ed.), *SBLSP 1990* (Atlanta, GA n.d.) 273-82]

Dunn, J. D. G. — '"Righteousness from the Law" and "Righteousness from Faith": Paul's Interpretation of Scripture in **Romans 10:1-10**', in E. E. Ellis *FS* 216-28

Howard, G. E. — 'Christ the End of the Law. The Meaning of **Rom 10,4ff.**', *JBL* 88 (1969) 331-37

Schreiner, T. R. — 'Paul's View of the Law in **Romans 10:4-5**', *WTJ* 55 (1993) 113-35

Balla, P. — '**Rom 10,4**', *Challenges to New Testament Theology* (WUNT 2/95; Tübingen 1997) 192-94

Bechtler, S. R. — 'Christ, the Τέλος of the Law: The Goal of **Romans 10:4**', *CBQ* 56 (1994) 288-308

Bockmuehl, M. N. A. — 'The End of the Torah? **Rom 10:4**', *Revelation and Mystery* (WUNT 2/36; Tübingen 1990) 150-53

Bring, R. — 'Das Gesetz und die Gerechtigkeit Gottes. Eine Studie zur Frage nach der Bedeutung des Ausdrucks τέλος νόμου in **Röm. 10,4**', *ST* 20 (1966) 1-36

Hills, J. V. — '"Christ was the Goal of the Law . . . " (**Romans 10:4**)', *JTS* 44

(1993) 585-92

Meyer, P. W. '**Romans 10:4** and the "End" of the Law', in L. H. Silberman *FS* 59-78

Rhyne, C. T. '*Nomos Dikaiosynēs* and the Meaning of **Romans 10:4**', *CBQ* 47 (1985) 486-99

Schneider, È. E. 'Finis legis Christus. **Röm**. 10,4', *ThZ* 20 (1964) 410-22

Vos, J. S. 'Die hermeneutische Antinomie bei Paulus (Galater 3.11-12; **Römer 10.5-10**)', *NTS* 38 (1992) 254-70

Lindemann, A. 'Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz: Erwägungen zur Auslegung und zur Textgeschichte von **Römer 10,5**', *ZNW* 73 (1982) 231-50

Suggs, M. J. '"The Word is Near You": **Rom. 10:6-10** within the Purpose of the Letter', in J. Knox *FS* 289-312

Seifrid, M. A. 'Paul's Approach to the Old Testament in **Rom 10:6-8**', *TrinJ* 6 NS (1985) 3-37

Eckstein, H.-J. '"Nahe ist dir das Wort". Exegetische Erwägungen zu **Röm 10,8**', *ZNW* 79 (1988) 204-20

Sandnes, K. O. 'The Authorized Preaching of the Gospel — **Rom 10:14-18**', *Paul — One of the Prophets?* (WUNT 2/43; Tübingen 1991) 154-71

Rickards, R. R. 'The translation of *dia rhēmatos Christou* ("through the word of Christ") in **Romans 10.17**', *BibTrans* 27 (1976) 447-48

Reinbold, W. 'Israel und das Evangelium: Zur Exegese von **Römer 10: 19-21**', *ZNW* 86 (1995) 122-29

Johnson, D. G. 'The Structure and Meaning of **Romans 11**', *CBQ* 46 (1984) 91-103

Rese, M. 'Die Rettung der Juden nach **Römer 11**', in A. Vanhoye (ed.), *L'Apôtre Paul: Personnalité, style et conception du ministère* (BETL 73; Louvain 1986) 422-30

Robertson, O. P. 'Is There a Distinctive Future for Ethnic Israel in **Romans 11?**', in K. S. Kantzer and S. N. Gundry (ed.), *Perspectives on Evangelical Theology* (Grand Rapids 1979) 209-27

Walker, P. W. L. 'Romans 11', *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem* (Grand Rapids 1996) 136-43

Given, M. D. 'Restoring the Inheritance in **Romans 11:1**', *JBL* 118 (1999) 89-96

Stanley, C. D. 'The Significance of **Romans 11:3-4** for the Text History of the LXX Book of Kingdoms', *JBL* 112 (1993) 43-54

Clements, R. E. '"A Remnant Chosen by Grace" (**Romans 11:5**): The Old Testament Background and Origin of the Remnant Concept', in F. F. Bruce *FS* (2) 106-21

Cranfield, C. E. B. — 'The significance of διὰ παντός in **Romans 11.10**', *The Bible and Christian Life* (Edinburgh 1985) 197-202 [originally in F. L. Cross (ed.), *Studia Evangelica* II, 1 (Berlin 1964) 546-50]

Donaldson, T. L. — '"Riches for the Gentiles" (**Rom 11:12**): Israel's Rejection and Paul's Gentile Mission', *JBL* 112 (1993) 81-98

Davies, W. D. — 'Paul and the Gentiles: A Suggestion Concerning **Romans 11:13-24**', *Jewish and Pauline Studies* (Philadelphia 1984) 153-63, 356-60 [notes]

Hartung, M. G. — 'Die kultische bzw. agrartechnisch-biologische Logik der Gleichnisse von der Teighebe und vom Ölbaum in **Röm 11.16-24** und die sich daraus ergebenden theologischen Konsequezen', *NTS* 45 (1999) 127-40

Baxter, A. G., and Ziesler, J. A. — 'Paul and Arboriculture: **Romans 11.17-24**', *JSNT* 24 (1985) 25-32

Riggans, W. — '**Romans 11:17-21**', *ExpT* 98 (1986-87) 205-6

Sandnes, K. O. — '**Rom 11:25-36** — A Prophetic Mystery Revealed to Paul', *Paul — One of the Prophets?* (WUNT 2/43; Tübingen 1991) 172-84

Batey, R. — '"So All Israel Will Be Saved." An Interpretation of **Romans 11:25-32**', *Int* 20 (1966) 218-28

Hafemann, S. — 'The Salvation of Israel in **Romans 11:25-32**. A Response to Krister Stendahl', *Ex Auditu* 4 (1988) 38-58

Hvalvik, R. — 'A "Sonderweg" for Israel? A Critical Examination of a Current Interpretation of **Romans 11.25-27**', *JSNT* 38 (1990) 87-107

Holtz, T. — 'The Judgment on the Jews and the Salvation of All Israel: 1 Thes 2,15-16 and **Rom 11,25-26**', in R. F. Collins (ed.), *The Thessalonian Correspondence* (BETL 87; Leuven 1990) 284-94

Bockmuehl, M. N. A. — '1 Cor 15:51 f. / **Rom 11:25 f.** : New Doctrine as μυστήριον', *Revelation and Mystery* (WUNT 2/36; Tübingen 1990) 170-75

Kim, S. — 'The "Mystery" of **Rom 11.25-6** Once More', *NTS* 43 (1997) 412-29

Stanley, C. D. — '"The Redeemer Will Come ἐκ Σιων": **Romans 11.26-27** Revisited', in C. A. Evans and J. A. Sanders (ed.), *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTSS 83; Sheffield 1993) 118-42

Horne, C. M. — 'The Meaning of the Phrase "And Thus All Israel Will be Saved" (**Romans 11:26**)', *JETS* 21 (1978) 329-34

Hahn, F.	'Zum Verständnis von **Römer 11.26a**: "... und so wird ganz Israel gerettet werden"', in C. K. Barrett *FS* 221-34 [English summary on 235-36]
Osborne, W. L.	'The Old Testament Background of Paul's "All Israel" in **Romans 11:26a**', *AJT* 2 (1988) 282-93
Sievers, J.	'"God's Gifts and Call Are Irrevocable": The Interpretation of **Romans 11:29** and Its Uses', in *SBLSP 1997* (Atlanta, GA 1997) 337-57
Marshall, I. H.	'**Romans 16:25-27** - An Apt Conclusion', in G. D. Fee *FS* 170-84

參考書目（之二）：一般性的

（見《羅》1.671-699〔702-3〕，《羅》2.808-16〔818〕，另加下列項目：）

甲部：中文書刊

余達心　「閱讀、詮釋的道德責任」，《中國神學研究院期刊》27（1999）41-56

吳慧儀　「後現代思潮衝擊下的『文本與詮釋』」，《中國神學研究院期刊》22（1997）97-115

唐佑之　《十二先知書註釋（四）——哈該書、撒迦利亞書、瑪拉基書》（天道註釋叢書；香港：天道，1988）

———　《何西阿書註釋》（釋經叢書；香港：天道，1984）

———　《耶利米書（卷上）》（天道聖經註釋；香港：天道，1992）

———　《耶利米書（卷下）》（天道聖經註釋；香港：天道，1994）

張國定　《詩篇（卷一）》（天道聖經註釋；香港：天道，1999）

孫淑喜　「上帝的同在與超越——《他爾根》中的翻譯現象」，載於《聖經研究》75-92（英文撮要 93）

梁家麟[1]　「上帝在中華民族的計劃」，《教牧期刊》6（1998）139-47

鄺炳釗　「全知的神會後悔嗎（創六 6）？」《建道學刊》15（2001）19-21

———　《創世記（卷二）》（天道聖經註釋；香港：天道，1998）

———　《創世記（卷三）》（天道聖經註釋；香港：天道，1999）

乙部：英文書刊

Allen, L. C.　*The Books of* **Joel**, *Obadiah, Jonah and Micah* (NICOT; Grand Rapids 1976)

Allen, R. B.　'Numbers', in *EBC* 2.655-1008

Ashby, G.　*Exodus* (International Theological Commentary; Grand Rapids and Edinburgh 1998)

1　這篇文章是以羅十一 1～12 為「經文」的「釋經講章」。

Ashley, T. R. *The Book of Numbers* (NICOT; Grand Rapids 1993)

Baeck, L. 'The Faith of Paul', *JJS* 3 (1952) 93-110

Barclay, J. M. G. '"Neither Jew nor Greek": Multiculturalism and the New Perspective on Paul', in M. G. Brett (ed.), *Ethnicity and the Bible* (Leiden 1996) 197-214

Barrett, C. K. 'Paul and the Introspective Conscience', in J. Atkinson *FS* 36-48

———— 'The Gentile Mission as an Eschatological Phenomenon', in G. R. Beasley-Murray *FS* 65-75

Barth, K. *Church Dogmatics*, Volume 2, Second Half-Volume (E.T.; Edinburgh 1957) [abbreviated as *CD* 2/2] 202-5, 213-33, 240-59, 267-305 [2]

Bekken, P. J.[3] 'Paul's Use of Deut 30,12-14 in Jewish Context: Some Observations', in P. Borgen and S. Giversen (ed.), *The New Testament and Hellenistic Judaism* (Aarhus 1995) 183-203

Best, E. Review of R. H. Bell, *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11* (WUNT 2/63, Tübingen 1994), *ExpT* 106 (1994-95) 121*b*

Bloesch, D. G. '"All Israel Will Be Saved": Supersessionism and the Biblical Witness', *Int* 43 (1989) 130-42

Blomberg, C. 'Eschatology and the Church: Some New Testament Perspectives', *Themelios* 23/3 (1998) 3-26

Blomberg, C. L. 'Critical Issues in New Testament Studies for Evangelicals Today', in P. E. Satterthwaite and D. F. Wright (ed.), A *Pathway into Holy Scripture* (Grand Rapids 1994) 51-79 [esp. 57-60]

Bruce, F. F. 'Paul and Jerusalem', *TynB* 19 (1968) 3-25

———— *The Gospel of John* (Grand Rapids 1984 [1983])

Carson, D. A. *The Inclusive Language Debate: A Plea for Realism* (Grand Rapids and Leicester 1998)

Cassuto, U. *A Commentary on the Book of Exodus* (E.T.; Jerusalem 1983 [1967])

Cawley, F.
Millard, A. R. 'Jeremiah' in *NBCR* 626-58

Childs, B. S. *The Book of Exodus : A Critical, Theological Commentary*

2 參 Cranfield 2.449 n.1 及所屬正文。

3 這篇文章其實是論羅馬書十 1-21 的。但是由於章題並無提及「羅馬書」或其經文章節，不適宜列入參考書目（之一）內，又因為不欲另闢參考書目（之三），故此勉強放在這「一般性」的參考書目（之二）內！

(Old Testament Library; Philadelphia 1974)

Chilton, B., and Neusner, J.[4] 'Theory of the Social Entity', *Judaism in the New Testament: Practices and Beliefs* (London and New York 1996 [1995]) 58-97, 191-94 [notes]

Clines, D. J. A. 'Predestination in the Old Testament', in *Grace Unlimited* 110-26

Coppens, J. '"Mystery" in the theology of Saint Paul and its parallels at Qumran', in J. Murphy-O'Connor and J. H. Charlesworth (ed.), *Paul and the Dead Sea Scrolls* (New York 1990) 132-58

Cranfield, C. E. B. *The Gospel according to Saint Mark* (CGTC; Cambridge 1966 [1959])

Cullmann, O. *The Earliest Christian Confessions* (E.T.; London 1949)

Davies, E. W. *Numbers* (NCB; Grand Rapids 1995)

Davies, G. H. *Exodus* (Torch Bible Commentaries; London 1978 [1967])

Davies, W. D. 'A Pauline Allegory in a French Context', *Christian Engagement with Judaism* (Harrisburg, PA 1999) 152-68

——— 'Paul: From the Jewish Point of View', in W. Horbury, W. D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, Vol. 3: *The Early Roman Period* (Cambridge 1999) 678-730

Davis, J. J. *Moses and the Gods of Egypt: Studies in Exodus* (Grand Rapids 1976 [1972])

Dayton, W. T. 'A Wesleyan Note on Election', in K. S. Kantzer and S. N. Gundry (ed.), *Perspectives on Evangelical Theology* (Grand Rapids 1979) 95-103

Derrett, J. D. M. '"Running" in Paul: The Midrashic Potential of Hab 2,2', *Bib* 66 (1985) 560-67

Dinter, P. E. 'Paul and the Prophet Isaiah', *BTB* 13 (1983) 48-52

Diprose, R. E. 'The Jewish-Christian Dialogue and Soteriology', *TrinJ* 20 NS (1999) 23-37

Donaldson, T. L. *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World* (Minneapolis 1997)

Douglas, J. 'Israel's Current Position and Future Prospects (I)', *The Burning Bush* 5 (1999) 73-86

Dunn, J. D. G. 'Who Did Paul Think He Was? A Study of Jewish-Christian Identity', *NTS* 45 (1999) 174-93

——— 'Paul: Apostate or Apostle of Israel?', *ZNW* 89 (1998) 256-71

4 這篇文章大部分是論羅九～十一的。參註3。

Dunnam, M. D.	*Exodus* (The Communicator's Commentary; Waco, TX 1987)
Dupont, J.	'The **Conversion** of Paul, and its Influence on his understanding of Salvation by Faith', in F. F. Bruce *FS* (1) 176-94
Durham, J. I.	*Exodus* (WBC 3; Waco, TX 1987)
————	*Understanding the Basic* ***Themes of Exodus*** (Quick-Reference Bible Topics; Dallas 1990)
Ellis, E. E.	***Paul's Use*** *of the Old Testament* (Grand Rapids 1991 [1957])
Engle, M. P.	'**Calvin** and the Jews: A Textual Puzzle', in *Church and Israel* 106-23
Eskola, T.	***Theodicy*** *and Predestination in Pauline Soteriology* (WUNT 2/100; Tübingen 1998) [esp. 143-88, 235-51]
Flückiger, F.	'**Christus**, des Gesetzes τέλος', *ThZ* 11 (1955) 153-57
France, R. T.	*Matthew* (TNTC; Leicester and Grand Rapids 1985)
Fretheim, T. E.	*Exodus* (Interpretation; Louisville, KY 1991)
Fung, R. Y. K.	'**Function or Office**? A Survey of the New Testament Evidence', *ERT* 8 (1984) 16-39
Gaffin, Jr., R. B.	'**Paul** the Theologian', *WTJ* 62 (2000) 121-41
Getty, M. A.	'Paul on the **Covenants** and the Future of Israel', *BTB* 17 (1987) 92-99
Given, M. D.	'True **Rhetoric**: Ambiguity, Cunning, and Deception in Pauline Discourse', in *SBLSP 1997* (Atlanta, GA 1997) 526-50
Goldberg, M.	***Jews*** *and Christians: Getting Our Stories Straight* (Philadelphia 1991)
Gooch, P. W.	'**Sovereignty** and Freedom: Some Pauline Compatibilisms', *SJT* 40 (1987) 531-42
Gordon, R. P.	'Leviticus', in F. F. Bruce (ed.), *The International Bible Commentary* (rev. ed.; Grand Rapids 1986) 189-213
Gray, G. B.	*Numbers* (ICC; Edinburgh 1976 [1903])
Gunn, D. M.	'The "**Hardening** of Pharaoh's Heart": Plot, Character and Theology in Exodus 1-14', in D. J. A. Clines, D. M. Gunn and A. J. Hauser (ed.), *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature* (JSOTSS 19; Sheffield 1982) 72-96
Hagner, D. A.	'The **New Testament** and Criticism: Looking to the Twenty-first Century', *TNN* 45/2 (June 1998) 7-10, 23
Harris, L. R.	'Leviticus', in *EBC* 2.499-654
Harris, M. J.	'**Our Great God** and Savior (Titus 2:13)', *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids 1992) 173-85
————	'**Titus 2:13** and the Deity of Christ', in F. F. Bruce *FS* (2) 262-77

Harrington, D. J.[5] *Paul on the Mystery of Israel* (Collegeville, MN 1992)

———— 'Israel's Salvation according to Paul', *BibToday* 26 (1988) 304-08

Harrison, E. F. *Acts: The Expanding Church* (Chicago 1975)

Harrison, R. K. *Jeremiah and Lamentations* (TOTC; Leicester 1979 [1973])

———— *Numbers: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids 1992)

Hartley, J. E. *Leviticus* (WBC 4; Dallas 1992)

Harvey, J. D. 'Paul's Use of Oral Patterns', *Listening to the Text: Oral Patterning in Paul's Letters* (Grand Rapids and Leicester 1998) 283-300

Hays, R. B. '"Who Has Believed Our Message?": Paul's Reading of Isaiah', in *SBLSP 1998* 1.205-25

Hickling, C. J. A. 'Paul's Reading of Isaiah', in E. A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica 1978*, III (JSNTSS 3; Sheffield 1980) 215-23

Hoffmeier, J. K. 'Exodus', in *ECB* 38-63

Horbury, W. 'Land, sanctuary and worship', in M. D. Hooker *FS* 207-24

Howell, Jr., D. N.[6] 'Mission in Paul's Epistles: Theological Bearings', in W. J. Larkin Jr. and J. F. Williams (ed.), *Mission in the New Testament: An Evangelical Approach* (Maryknoll 1998) 92-116

Hughes, P. E. *Interpreting Prophecy: An Essay in Biblical Perspectives* (Grand Rapids 1976)

———— *Paul's Second Epistle to the Corinthians* (New London Commentary [= NICNT]; London 1962)

Hyatt, J. P. *Exodus* (NCB; Grand Rapids and London 1980 [1971])

Jackson, F. J. F., and Lake, K. (ed.) *The Beginnings of Christianity*, Part I: *The Acts of the Apostles*, Vol. 5: *Additional Notes to the Commentary* (London 1933)

Johnson, J. J. 'A New Testament Understanding of the Jewish Rejection of Jesus: Four Theologians on the Salvation of Israel', *JETS* 43 (2000) 229-46

Johnson, P. C. 'Exodus', in C. F. Pfeiffer and E. F. Harrison (ed.), *Wycliffe Bible Commentary* (Chicago 1975 [1962]) 51-86

Jonge, M. de 'Monotheism and Christology', in M. D. Hooker *FS* 225-37

Kaiser, Jr., W. C. 'Exodus', in *EBC* 2.285-497

Karlberg, M. W. 'Israel and the Eschaton', *WTJ* 52 (1990) 117-30

Knight, G. A. F. *Theology as Narration: A Commentary on the Book of*

5 這篇文章其實是論羅十一 25-26 的。參註 3。

6 這篇文章其實是論羅馬書的。參註 3。

	Exodus (Grand Rapids 1976)
Koch, D.-A.	'Beobachtungen zum christologischen Schriftgebrauch in den vorpaulinischen Gemeinden', *ZNW* 71 (1980) 174-91
Lee, Han-soo	'A Fresh Look at Paul's Theology of the Law', *Chongshin Theological Journal* 3 (1998) 84-114
Lemcio, E. E.	'The Unifying Kerygma of the New Testament', *JSNT* 33 (1988) 3-17
———	'The Unifying Kerygma of the New Testament (II)', *JSNT* 38 (1990) 3-17
Lim, T. H.	'Midrash Pesher in the Pauline Letters', in S. E. Porter and C. A. Evans (ed.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (JSPSS 26; Sheffield 1997) 280-92
———	*Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters* (Oxford 1997)
Lohfink, N.	*Theology of the Pentateuch: Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy* (Minneapolis 1994)
Lohse, E.	Review of K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (Leipzig 1999), *RTL* 2 (2000) 80-82
———	*Colossians and Philemon* (Hermeneia; Philadelphia 1971)
Longenecker, R. N.	*Galatians* (WBC 41; Dallas 1990)
———	'Paul and the Old Testament', *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (2nd ed.; Grand Rapids / Vancouver 1999) 88-116
Maarsingh, B.	*Numbers: A Practical Commentary* (Grand Rapids 1987)
Marshall, I. H.	(in collaboration with P. H. Towner) *The Pastoral Epistles* (ICC; Edinburgh 1999)
Martyn, J. L.	'The Abrahamic Covenant, Christ, and the Church', *Theological Issues in the Letters of Paul* (SNTW; Edinburgh 1997) 161-75
———	'Paul and His Jewish-Christian Interpreters', *USQR* 42 (1988) 1-15
Mickelsen, A. B.	*Interpreting the Bible* (Grand Rapids 1963)
Moltmann, J.	'Israel's No: Jews and Jesus in an Unredeemed World', *ChristCent* 107 (1990) 1021-24
Moo, D.	Review of R. H. Bell, *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11* (WUNT 2/63, Tübingen 1994), *JETS* 40 (1997) 137-39
Morris, L.	*Galatians: Paul's Charter of Christian Freedom* (Leicester 1996)
———	*Luke* (TNTC; Leicester 1980 [1974])
Murphy, J. G.	*A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Exodus* (Minneapolis 1979 reprint [1866])

Obijole, O. O. — 'The Pauline Concept of the **Law**', *IndTheolStud* 26 (1989) 22-34

Oss, D. A.[7] — 'The Interpretation of the "**Stone**" Passages by Peter and Paul: A Comparative Study', *JETS* 32 (1989) 181-200

Overfield, P. D. — '***Pleroma:*** A Study in Content and Context', *NTS* 25 (1978-79) 384-96

Penna, R. — 'Paul's **Attitude** Toward the Old Testament', *Paul the Apostle,* Vol. 2: *Wisdom and Folly of the Cross* (E.T.; Collegeville, MN 1996) 61-91

——— — 'The **Dialectic** Between Seeking and Discovering God in the Pauline Epistles', *Paul the Apostle* 2.201-34

——— — '**Dissolution** and Restoration of the Relationship of Law and Wisdom in Paul', *Paul the Apostle* 2.135-62

Peterson, E. H. — 'Pastor Paul', in G. D. Fee *FS* 283-94

Picirilli, R. E. — '**Foreknowledge**, Freedom, and the Future', *JETS* 43 (2000) 259-71

Pinnock, C. H. — 'New Dimensions in **Theological Method**', in M. J. Erickson *FS* 197-208

Rese, M. — '**Church** and Israel in the Deuteropauline Letters', *SJT* 43 (1990) 19-32

Roetzel, C. J. — 'No "**Race of Israel**" in Paul', in R. Scroggs *FS* 230-44

——— — 'The Theologizer', *Paul: The Man and the Myth* (University of South Carolina 1998) 93-134

Rosner, B. S. — '"Written for Us": Paul's View of **Scripture**', in P. E. Satterthwaite and D. F. Wright (ed.), *A Pathway into Holy Scripture* (Grand Rapids 1994) 81-105

Rowley, H. H. — *The Book of* ***Job*** (NCBC; Grand Rapids / London 1980 [1976])

Ryrie, C. C. — 'The **End** of the Law', *BS* 124 (1967) 239-47

Satran, D. — '**Paul** Among the Rabbis and the Fathers: Exegetical Reflections', in *Church and Israel* 90-105

Scaer, D. P. — 'The Doctrine of **Election**: A Lutheran Note', in K. S. Kantzer and S. N. Gundry (ed.), *Perspectives on Evangelical Theology* (Grand Rapids 1979) 105-15

Schroeder, R. P. — 'The Relationship between **Israel** and the Church', *CJ* 24 (1998) 250-67

Segal, A. F. — 'The Salvation of **Israel**', *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven and London 1990) 254-84

7 這篇文章其實是論羅九 33 及彼前二 4～10 的。參註 3。

Stanley, C. D. — '"Pearls before Swine": Did Paul's Audiences Understand His Biblical Quotations?', *NovT* 41 (1999) 124-44

——— Review of J. G. Lodge, *Romans 9-11: A Reader-Response Analysis* (ISFCJ 6; Atlanta 1996), *JBL* 117 (1998) 369-71

Stewart, R. A. — 'Engrafting: A Study in New Testament Symbolism and Baptismal Application', *EQ* 50 (1978) 8-22

Trocmé, E. — 'The Jews as Seen by Paul and Luke', in J. Neusner and E. S. Frerichs (ed.), *"To See Ourselves as Others See Us": Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity* (Chico, CA 1985) 145-61

Wall, R. — 'Israel and The Gentile Mission in Acts and Paul: A Canonical Approach', in I. H. Marshall and D. Peterson (ed.), *Witness to the Gospel: The Theology of Acts* (Grand Rapids / Cambridge 1998) 437-57

Webb, B. — *The Message of Isaiah: On eagles' wings* (BST; Leicester 1997 [1996])

Welker, M. — 'Righteousness and God's Righteousness', in *Church and Israel* 124-39

Wenham, G. J. — *The Book of Leviticus* (NICOT; Grand Rapids 1979)

Westerholm, S. — 'Response to Hekki Räisänen', in J. D. G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law* (Tübingen 1996) 247-49

Williams, D. J. — *Paul's Metaphors: Their Context and Character* (Peabody, MA 1999)

Wilson, R. R. — 'The Hardening of Pharaoh's Heart', *CBQ* 41 (1979) 18-36

Wire, A. C. — 'Performance, Politics, and Power: A Response' [to A. J. Dewey on Rom 10:1-15 and to R. F. Ward on 2 Cor 10-13], *Semeia* 65 (1994) 129-35

Witherington, III, B. — 'Christ Crucified: Pauline Christology', *The Many Faces of the Christ: The Christologies of the New Testament and Beyond* (New York 1998) 103-26

——— *The Paul Quest: The Renewed Search For the Jew of Tarsus* (Downers Grove / Leicester 1998)

Wood, A. S. — 'The Contribution of John Wesley to the Theology of Grace', in *Grace Unlimited* 209-22

Wright, N. T. — 'Good News for Israel', *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* (Grand Rapids / Cincinnati 1997) 95-111

——— 'Justification and the Church', *What Saint Paul Really Said* 113-133

——— Review of J. Piper, *The Justification of God: An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1-23* (Grand Rapids 1983), *EQ* 60 (1988) 80-84

補充書目

簡寫表（之四）：外文的羅馬書註釋及研究

Israel — C. Grenholm and D. Patte (ed.), *Reading Israel in Romans: Legitimacy and Plausibility of Divergent Interpretations* (Romans Through History and Cultures Series; Harrisburg, PA 2000)

Kertelge — K. Kertelge in K. Kertelge and G. Schneider, *The Epistles to the Romans and Galatians* (New Testament for Spiritual Reading 6; London 1977 [1969]) 9-144 [101-27 on Romans 9-11]

參考書目（之一）：文章題目中有「羅馬書」、「羅馬人」、「羅馬」等詞的

甲部：題目中沒有提及經文章節的項目

Byrne, B. — 'The Problem of Νόμος and the Relationship with Judaism in Romans', *CBQ* 62 (2000) 294-309

乙部：題目中有提及經文章節的項目

Buttrick, D. G. — 'On Preaching from Romans 9-11', *Ex Auditu* 4 (1988) 113-22

Chilton, B. — 'Romans 9-11 as Scriptural Interpretation and Dialogue with Judaism', *Ex Auditu* 4 (1988) 27-37

Haynes, S. R. — '"Recovering the Real Paul": Theology and Exegesis in Romans 9-11', *Ex Auditu* 4 (1988) 70-84

Hesselink, I. J. — 'Calvin's Understanding of the Relation of the Church and Israel Based Largely on His Interpretation of Romans 9-11', *Ex Auditu* 4 (1988) 59-69

LaRondelle, H. K. — 'The Church and Israel in Romans 9-11', *The Israel of God in Prophecy: Principles of Prophetic Interpretation* (Berrien Springs, MI 1987 [1983]) 124-34

Meyer, B. F. — 'Election-Historical Thinking in Romans 9-11, and Ourselves', *Ex Auditu* 4 (1988) 1-7

Miller, D. G. — 'Can Romans 9-11 be Used in the Pulpit?', *Ex Auditu* 4 (1988) 95-112

Rumscheidt, H.-M. '"Do Not Live in Fear, Little Flock!" The Interpretation of Romans 9-11 of Georg Eichholz', *Ex Auditu* 4 (1988) 85-94
Wasserberg, G. 'Romans 9-11 and Jewish-Christian Dialogue: Prospects and Provisos', in *Israel* 174-86 [cf. idem, 720 above]
Bring, R. 'Paul and the Old Testament: A Study of the Ideas of Election, Faith and Law in Paul, with Special Reference to Romans 9: 30 – 10:21', *ST* 25 (1971) 21-60
Cranfield, C. E. B. 'Some Notes on Romans 9:30-33', in W. G. Kümmel *FS* (1) 35-43
Getty, M. A. 'An Apocalyptic Perspective on Rom. 10:4', *HBT* 4/2 (1982) 79-131
Linss, W. C. 'Exegesis of Telos in Romans 10:4', *Biblical Research* 33 (1988) 5-12
Rengstorf, K. H. 'Das Ölbaum-Gleichnis in Rom 11,16ff. Versuch einer weiterführenden Deutung', in D. Daube *FS* 127-64
Cooper, C. 'Romans 11:25, 26', *Restoration Quarterly* 21 (1978) 84-94
Aus, R. D. 'Paul's Travel Plans to Spain and the "Full Number of the Gentiles" of Rom. xi. 25', *NovT* 21 (1979) 232-62
Horst, P. W. van der '"Only Then Will All Israel Be Saved": A Short Note on the Meaning of καὶ οὕτως in Romans 11:26', *JBL* 119 (2000) 521-25
Sievers, J. '"God's Gifts and Call Are Irrevocable": The Reception of Romans 11:29 through the Centuries and Christian-Jewish Relations', in *Israel* 127-73

參考書目（之二）：一般性的

乙部：英文書刊

Barth, M.[1] 'One God, One Christ, One People', *Ex Auditu* 4 (1988) 8-26
Boyarin, D.[2] 'Epilogue: Israel Reading in "Reading Israel"', in *Israel* 246-50
Campbell, W. S.[3] 'Divergent Images of Paul and His Mission', in *Israel* 187-211
Elliott, M. A.[4] *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism* (Grand Rapids / Cambridge 2000)

1 這篇文章其實是論羅九～十一的（參上面 726 註 3），其原來的版本即是 Barth, 'Romans 9-11'.

2 這篇文章是 *Israel* 全書的「跋」，乃對書中主要的文章之回應。

3 這篇文章其實是論羅九～十一的（參上面 726 註 3）。

Nanos, M. D.[5] 'Challenging the Limits That Continue to Define Paul's Perspective on Jews and Judaism', in *Israel* 212-2

Patte, D.[6] 'A Post-Holocaust Biblical Critic Responds', in *Israel* 212-24

Sigal, P. 'Aspects of Dual Covenant Theology: Salvation', *HBT* 5/2 (1983) 1-48

4 作者在此書的「結論」部分所指出其中的一項「發現」是這樣的：第二聖殿時期後期（約主前200至主後100年）的猶太教中，至少某些重要的（基督教之前的）猶太團體——和偽經之中某些部分以及死海古卷這兩組文獻有關聯的那些團體（2-4, 12, 13）——並不持無條件或單方面的聖約神學，他們將約視為十分個人性和含有條件的（639）；他們所採的「救恩二元論」是一種「餘民神學」，有別於傳統的「以色列全國都要得救」這種立場（640-41）；新約所見的許多基本的、對以色列所持的態度——神的選民以色列有遭受審判的危險，他們在這方面已被放在與外邦人同等的地位；以色列歷史中的諸約，並不是對所有自認為有分於這些約的人無條件地有效的；正常的、維持約的禮儀已變成沒有效能；一種在「神以往為了以色列而作的拯救舉動」以外的個人得救論，如今已成為需要的——現在可從猶太教獲得合適的解釋（664）。除了死海古卷外，作者所審視的猶太文獻包括：偽經以諾一書、禧年書、所羅門詩篇、摩西升天記（亦稱摩西遺訓）、十二族遺訓、以斯拉四書，及巴錄二書（13）。

筆者在此特別提及作者上述的「發現」，因後者顯然與「九 6～13：神的揀選」註 30 及所屬正文的討論（上面 135-36）有關聯。這「發現」對目前仍屬主流的看法（第二聖殿時期的猶太教視以色列全國為蒙神揀選的；見作者此書 45）提出了嚴重的質疑，其他學者會如何回應這挑戰，值得密切留意。

5 這篇文章其實是論羅九～十一的，乃對 W. S. Campbell（再上一項）及 G. Wasserberg（見參考書目〔之一〕乙部〔上頁〕）兩篇文章之回應。

6 這篇文章其實是論羅九～十一的，乃對 W. S. Campbell, M. D. Nanos（上一項），J. Sievers, 及 G. Wasserberg（見參考書目〔之一〕乙部〔上頁〕）四篇文章之回應。